POLIROM

William M. Johnston

Spiritul Vienei

O istorie intelectuală şi socială 1848-1938

224052

Volumul de față face parte din programul editorial al Fundației „A Treia Europă" și a fost realizat de grupul de studii culturale.

Această carte a apărut cu sprijinul financiar al Fundației pentru o Societate Deschisă (Open Society Foundation).

Coordonatorii colecției „A Treia Europă":
Adriana Babeți și Cornel Ungureanu

Redactor: Daciana Branea
Coperta colecției: Angela Rotaru-Serbenco

William M. Johnston – *The Austrian Mind. An Intellectual and Social History 1848-1938*

© 1972 by The Regents of the University of California.
Published by arrangement with the University of California Press
© 2000 by Editura POLIROM Iași, pentru prezenta traducere

Editura POLIROM
Iași, B-dul Copou nr. 4, P.O. BOX 266, 6600
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale:
JOHNSTON, WILLIAM M.
Spiritul Vienei: o istorie intelectuală și socială 1848-1939 / William M. Johnston ; trad. Magda Teodorescu. – Iași: Polirom, 2000
520 p.; 23 cm (Plural M)
Tit. orig. (eng.): *The Austrian Mind. An Intellectual and Social History 1848-1938*
ISBN: 973-683-494-8
I. Teodorescu, Magda (trad.)
008(436)

Printed in ROMANIA

William M. Johnston

SPIRITUL VIENEI

O istorie intelectuală și socială 1848-1938

Traducere de Magda Teodorescu

POLIROM

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ BUCUREŞTI
COTA III 473 202
93/21

Arhitectura anilor 1880 pe Ringstrasse vienez:
Parlamentul, Primăria şi Universitatea

B.C.U. Bucureşti
C20011503

Magistris,
Amicis,
Discipulisque

Etwas Neues kann man nur finden,
wenn man das Alte kennt.

Mai poţi afla ceva nou
dacă le ştii pe cele vechi.

Jean Gebser

Cuprins

Prefață 13

Introducere 15
Obiective și obstacole în istoria intelectuală austriacă 15

PARTEA I

BIROCRAȚIA HABSBURGICĂ – INERȚIE *versus* REFORMĂ

1. De la Baroc la Biedermeier 23
De la originile Imperiului Habsburgic la crezul baroc în providență 23
Iozefinismul ca sursă a liberalismului și conservatorismului 27
Cultura Biedermeier ca sursă a atitudinilor ulterioare 30
Dominația intelectuală a evreilor : rădăcinile ei în tradiția tribală și respingerea creștinilor 35

2. Împăratul și curtea lui 42
Longevitatea fragilității : lumea siguranței și cassandrele ei 42
Împăratul Franz Josef : un monarh Biedermeier într-o lume pe cale de industrializare 45
Aristocrația și nobilimea măruntă : privilegiul – o barieră în fața inovației 51

3. Un imperiu al funcționarilor 57
Uniformitate și venalitate într-o birocrație învechită 57
Armata pe timp de pace – o binecuvântare incertă 62
Biserica de stat își vânează adversarii 68
Karl Lueger și socialismul municipal 75
Școli și universități : întoarcerea la tradiție – o școală pentru genii 78

Crepuscul la Viena – inovații intelectuale și ruină economică 85

4. Economiști și birocrați 89
Terminologia lui Karl Pribram pentru tranziția de la feudalism la capitalism 89
Carl Menger și teoria psihologică a nevoilor economice 91
Friedrich von Wieser – avocat al economiei mixte 94
Joseph Schumpeter – moștenitorul dezmoștenit al Imperiului Habsburgic 95
Afinitățile dintre școala austriacă de economie și birocrația iozefinistă 97

5. Juriștii imperiului 100
Autoritatea statului încurajată și sprijinită de juriști 100
Eugen Ehrlich – partizan al obiceiului locului 101
Anton Menger – critic utopic al dreptului privat 104
Hans Gross – un pionier al sistemului de detectare științifică a crimei 106
Hans Kelsen și teoria pură a dreptului – impotența politică a rigorii teoretice 108

6. Austromarxiștii 112
Viktor Adler – organizatorul socialismului austriac 112
Otto Bauer – gafele tactice ale unui teoretician 115
Austromarxistul conciliant – Karl Renner 118
Max Adler – sinteza între Marx și Kant 121

PARTEA A DOUA

ESTETISMUL VIENEZ

7. Feaci și foiletoniști 127
Sex și sociabilitate în imperiul estetismului 127
Triumful conversației de cafenea și foiletonul 131
Dragostea și ura dintre artiști și public 136

8. Muzicieni și critici muzicali 140
Valsul și opereta – frivolitatea ca instrument politic 140
Eduard Hanslick – un arbitru al gustului muzical devenit formalist 144
Bruckner, Wolf, Mahler, Schönberg – patru inovatori persecutați 146

9. Împătimiții artelor vizuale 152
Hans Makart – cultura într-o epocă decorativă 152
Estetismul față în față cu modernitatea – Klimt, Schiele și Kokoschka 154
Arhitectura din Ringstrasse și criticii ei – Sitte, Wagner și Loos 158
Școala vieneză de istoria artei 162

10. Criticii estetismului 168
Rosa Mayreder – o rafinată cunoscătoare a rolului femeii 168
Otto Weininger – onestitatea căzută în misoginie și în ură de sine evreiască 171

PARTEA A TREIA

POZITIVISMUL ȘI IMPRESIONISMUL – O SIMBIOZĂ NEVEROSIMILĂ

11. Fascinația în fața morții 179
Moartea – un bastion împotriva schimbării 179
Moartea ca simbol al efemerului 182
Moartea ca refugiu. Intelectuali austrieci sinucigași 188

12. Filosofii științei 195
Ernst Mach și reducerea filosofiei și psihologiei la fizică 195
Ludwig Boltzmann – despre complementaritatea ipotezelor contradictorii 200
Moritz Schlick – *primum movens* și critic al Cercului din Viena 202
Eclipsa unui om universal – Otto Neurath 206

13. Filosofii limbajului 210
Fritz Mauthner – de la critica superstiției cuvântului la un misticism fără Dumnezeu 210
Adolf Stöhr și critica filosofiei-modelate-după-limbaj 213
Richard Wahle – nihilismul terapeutic împotriva frazeologiei herbartiene 215
Karl Kraus și idolatrizarea limbajului – blestemul unei memorii fotografice 217

Perfecționismul lui Ludwig Wittgenstein – deopotrivă scriitor utopic și nihilist terapeut 220

14. Filosofii dialogului 236

Martin Buber – de la mistica estetică la relația eu-tu 236

Pneumatologia lui Ferdinand Ebner – prioritatea vorbirii față de scris 239

15. Freud și medicina 243

O schiță a evoluției lui Freud 243

Nihilismul terapeutic de la facultatea de medicină 245

Mentorii lui Freud deveniți rivali – Brücke, Meynert, Krafft-Ebing, Breuer și Fliess 250

16. Freud și Viena 260

Freud și relația sa cu Viena – afinitățile dintre psihanaliză și mediu 260

Atitudinea lui Freud față de religie și moarte 265

Cauzele rezistenței vieneze în fața psihanalizei 271

17. Freud și adepții săi 274

Freud-patriarhul, patron al ortodoxiei și ținta atacurilor disidenței 274

Psihoterapia burgheză – profețiile împlinite ale lui Alfred Adler 277

Otto Rank – de la estetism la creația-de-sine în psihoterapie 280

PARTEA A PATRA

REFORMA CATOLICĂ DIN BOEMIA

18. Marcioniștii praghezi 287

Bătălia dramatică dintre cehii și germanii din Boemia 287

Viziunile apocaliptice ale germanilor praghezi 291

19. Viziunea leibniziană a armoniei 296

Bernard Bolzano despre obiectivitatea inexpugnabilă a propozițiilor 296

Reforma catolică din Boemia și reînnoirea viziunii leibniziene 299

Succesul lui Johann Friedrich Herbart în Austria 302

Robert Zimmermann și atotcuprinzătoarea sa teorie a artelor 308

20. Franz Brentano și adepții săi 311

Franz Brentano sau reînnoirea psihologiei și eticii prin doctrina intenționalității 311

Alexius Meinong, la jumătatea drumului dintre Brentano și Bolzano 317

Fenomenologia lui Edmund Husserl – o sinteză între Brentano și Bolzano 319

Uitata versatilitate a lui Christian von Ehrenfels 322

21. Ultimii exponenți ai tradiției leibniziene 328

Joseph Popper-Lynkeus – iluminismul optimist al unui inventator ceh 328

Othmar Spann – un virtuoz al gândirii corporatiste 331

Convulsiile metafizicii leibniziene – Hermann Broch 335

22. Aristocrații filantropi 338

Bertha von Suttner – un apostol al păcii 338

Richard Coudenhove-Kalergi – un promotor al ecumenismului politic 340

23. Darwiniștii sociali, sabotori ai tradiției leibniziene 343

Ludwig Gumplowicz – de la spiritul incendiar la cel hobbesian 343

Gustav Ratzenhofer sau sociologia ca știință a politicii 346

Houston Stewart Chamberlain la Viena – un susținător al purității rasiale 348

PARTEA A CINCEA

CULTUL ILUZIEI LA MAGHIARI

24. Instituții și intelectuali din Ungaria 355

Structura politică și socială 355

Budapesta – capitala în curs de modernizare a unei națiuni semifeudale 362

Un dar înnăscut pentru autoiluzionare (*délibáb*) 364

Națiunile preindustriale sub jugul maghiar 372

25. Intelectualii utopici din Ungaria 376

Theodor Hertzl sau geniul improvizației 376

Theodor Hertzka – un socialist utopic al anilor 1890 380
Max Nordau – intelectualul utopic deziluzionat atacă degenerarea 381

26. Sociologia cunoașterii. Un truism maghiar 384
Georg Lukács sau dialectica formei față cu viața 384
Emergența panrelativismului lui Karl Mannheim sub steaua lui Lukács 394

27. Psihanaliști și critici de film maghiari 398
Sándor Ferenczi și Lipot Szondi sau devotații *délibáb*-ului 398
Cinematografia – o formă artistică a gîndirii magice și a impresionismului 400

PARTEA A ȘASEA

Profeții modernității

28. Apocalipsa veselă 409
Criticii tehnologiei 409
Duplicitatea incită la creativitate 414
Realizările intelectuale ale Austriei 417

Note 421
Abrevieri 422
Lista ilustrațiilor 484
Bibliografie 485
Indice de nume 503

Prefață

Sper din tot sufletul că acest volum îi va stimula – sau, după caz, îi va irita – pe viitorii cercetători să reexamineze întreaga paletă a ideilor aus-triece. Pentru a facilita viitoarele studii am inclus, alături de bibliografiile pentru cele mai importante figuri luate în discuție, scurte prezentări biografice. Sunt menționate, în treacăt, câteva figuri mai puțin proeminente care merită totuși reconsiderate. Intenția mea de ansamblu este să deschid o arie de studiu mult timp neglijată, nu să o epuizez.

Se cuvine să spun câte ceva despre modalitatea de lucru la care am recurs. Am inclus citatele germane în notele de subsol – uneori și în text. Traducerile îmi aparțin* în cazul în care nu se specifică altceva. Spre deziluzia celor care nu cunosc limba germană, nu am tradus titlurile cărților. Am citat numele de locuri în versiunea lor germană, cu excepția celor deja anglicizate, cum sunt Viena, Praga sau Styria**. Într-o carte de asemenea dimensiuni se filtrează întreaga experiență a autorului. Ar fi de prisos să enumăr conversațiile, conferințele, cursurile sau călătoriile care au inspirat un pasaj sau altul. Cu toate acestea, trebuie spus că mă simt dator în mod special acelor intelectuali austrieci care au încurajat această întreprindere la începuturile ei. Profesorul Werner Haas, care predă acum la Ohio State University, este acela care, în perioada 1966-1967, mi-a trezit interesul pentru Austria – cu niște consecințe pe care nu și le putea imagina pe atunci. În vara lui 1967 am avut privilegiul să discut la Viena cu profesorul Franz Theodor Csokor (m. 1969), profesorul Friedrich Heer, profesorul Ernst Florian Winter, cu dr. Viktor Sychy și, în sfârșit, cu Ernst Fischer. La Budapesta am inițiat câteva interviuri memorabile cu profesorul Antal Mádl și cu profesorul Georg Lukács (m. 1971). Opiniile acestor cărturari mi-au lărgit și rafinat propria perspectivă, incitându-mă la noi eforturi.

În toamna lui 1967 am avut la New York o conversație cu profesorul Ernst Waldinger (m. 1970) și, mai târziu, am purtat o corespondență extrem de fructuoasă cu profesorul Ludwig von Bertalanffy, în prezent profesor la State University of New York din Buffalo. Profesorul Werner Stark de la Fordham University mi-a întreținut entuziasmul cu observații pertinente.

---

* Traducătoarea și redactorul acestei cărți au verificat, la rândul lor, traducerile citatelor germane pentru versiunea în limba română. Titlurile operelor care apar în corpul textului au fost traduse în limba română, cu mențiunea că, în cazurile când versiunea românească nu exista deja, orice traducere de titlu este aproximativă.

** Pentru versiunea în limba română am procedat la fel, respectând denumirile geografice în uz (n.t.).

Profesorul Robert A. Kann de la Rutgers University s-a oferit să mă ajute cu sfaturi incisive, după ce și-a onorat responsabilitățile care decurgeau din funcția îndeplinită, aceea de președinte al juriului la decernarea Premiului pentru istoria Austriei. În fine, fiecare dintre lectorii anonimi ai editurii Universității California și-a pus o amprentă importantă asupra cărții de față.

Întreg materialul ilustrativ provine din Bildarchiv a Österreichische Nationalbibliothek din Viena.

În perioada pregătirii primelor variante m-am bucurat de sprijinul neprețuit al Universității Massachusetts, Graduate School. Bursa de cercetare, aprobată de Edward C. Moore, la vremea aceea decanul Școlii, mi-a permis să supraviețuiesc atunci când alte ajutoare financiare nu îmi erau accesibile. Pe toată perioada în care am lucrat la această carte soția mea a ilustrat, așa cum doar ea e în stare, înțelepciunea din cuvintele lui George Eliot: „Cei care au încredere în noi, aceia ne educă".

W.M.J.

Amherst, Massachusetts

Introducere

Obiective și obstacole în istoria intelectuală austriacă

„Apocalipsa Veselă" – așa a denumit Hermann Broch perioada dintre 1848 și 1918 a Imperiului Habsburgic și, mai presus de toate, a Vienei, unde mentalitățile vechi și cele noi s-au fecundat reciproc cu o intensitate fără egal. De la Viena și din statele care s-au desprins din imperiu au provenit majoritatea gânditorilor de forță ai secolului XX: Freud, Brentano, Husserl, Buber, Wittgenstein și nenumărați alții. Această carte își pune și caută să afle răspunsul la întrebarea cum se face că, în acel regat dispărut, au putut să se ivească atâtea minți novatoare. Aceasta e o castă a aleșilor atât în ce privește contribuția însemnată la dezvoltarea domeniilor academice, cât și dacă ne gândim la vivacitatea cu care ilustrează mentalitățile austriece.

Partea întâi a cărții prezintă modul în care, pe de o parte, birocrația a susținut Imperiul Habsburgic și, pe de altă parte, i-a incitat pe economiști, pe teoreticienii din domeniul legislației și pe socialiști să grăbească reformele. În partea a doua se examinează felul în care cafenelele vieneze, teatrele și sălile de concert au stimulat creativitatea în paralel cu sentimentul de automulțumire și răsfăț. Partea a treia explorează viziunea acelui *fin-de-siècle*, cunoscută ca impresionismul vienez. Rezultând din interacțiunea cu științele pozitive, această venerare a efemerului i-a inspirat pe unii din pionierii ei, cum au fost Mach, Wittgenstein, Buber și Freud. În partea a patra este descrisă viziunea universului ordonat, înfloritoare în cazul nemților din Boemia. Filosofii lor au cultivat ideile leibniziene, al căror colaps i-a bântuit pe Kafka și pe Mahler. Partea a cincea explică modul în care, în Ungaria, nostalgia împlinirii a fortificat activismul politic, rar de altminteri în teritoriile habsburgice. Intelectualii *engagé* precum Lukács și Mannheim au sistematizat sociologia cunoașterii, în timp ce alți doi maghiari, Herzl și Nordau, au fost inițiatorii sionismului politic. Partea a șasea investighează anumite atitudini care au pătruns și au caracterizat modul de gândire austriac, cum ar fi: ostilitatea față de tehnologie și plăcerea de a cultiva polaritățile.

Nici una dintre ramurile investigației istorice nu a fost atât de blocată de metodologii conflictuale ca istoria intelectuală. Exponenții unei anumite abordări se comportă de parcă metoda lor le-ar exclude sau

le-ar subsuma pe toate celelalte. În cadrul istoriei intelectuale, această carte propune diferențierea a trei discipline: istoria internă a ideilor, sociologia teoreticienilor și sociologia intelectualilor angajați. Pentru a contura, așa cum îl concep eu, sensul general al programului istoriei intelectuale, voi explica modul în care cele trei discipline se raportează una la cealaltă[1].

Prima disciplină de neînlocuit a istoriei intelectuale expune ideile ca atare, izolându-le de indivizi sau de societate. Matematica și filosofia esențializează necesitatea de a expune ceea ce omul afirmă, ignorând rațiunile extrinseci, toate acele motive care l-ar fi putut determina să susțină un anumit lucru. În rândul filosofilor austrieci, Bolzano și Husserl sunt exemplele unei rigori logice care a depășit limitările sociale. Anumiți istorici austrieci ai ideilor precum Karl Pribram și Rudolf Eisler și-au conceput categoriile ca pe niște entități atemporale alcătuind o rețea continuă, care se întinde deasupra tuturor epocilor și contextelor istorice. Oricât ar fi contribuit societatea habsburgică la accentuarea platonismului lor, acești savanți au afirmat apăsat, și pe bună dreptate, că istoria internă a ideilor trebuie să preceadă orice altă formă de istorie intelectuală.

Înainte de a întreprinde analiza sociologică, este absolut esențial să înregistrezi nu doar opiniile susținute de un teoretician sau altul, ci și tipul de argumente avansate în scopul susținerii lor. În acest sens, pentru aproape fiecare filosof și sociolog major am oferit o prezentare a principalelor sale teze, împreună cu o analiză care îi punctează argumentația. Pentru a scoate în relief nuanțele, am folosit comparații, citându-i atât pe adversari, cât și pe aliați, în scopul combaterii unui punct de vedere contrar celui susținut. De câte ori a fost posibil, am expus ideile fiecărui gânditor în termenii în care el însuși ar fi putut să o facă. Pentru a reconstitui opera unui gânditor trebuie ca istoricul respectiv să fi fost inițiat la rândul său în disciplinele de care acesta se ocupă. Nu există altă modalitate de a învăța să faci exegeza termenilor tehnici, să dezlegi probleme cruciale, să-i interpretezi pe maeștrii de altădată ai domeniului. În această carte, filosofia, teologia, teoria politică, sociologia și istoria literaturii reprezintă pilonii pe care mi-am întemeiat formulările.

Expunerea argumentelor principale ale unui gânditor nu constituie în sine o istorie intelectuală. O a doua disciplină, cunoscută sub numele aproximativ de sociologia cunoașterii, are ca scop situarea teoreticienilor în social. Pentru a evita ambiguitățile inerente acestui termen, voi introduce două denumiri noi, capabile să diferențieze domeniul principal de una dintre subdiviziuni. Oricât de stângace ar fi aceste noi denumiri, nu există o cale mai simplă de a califica modalitățile contradictorii în care gânditorii reacționează față de societate. Ceea ce eu numesc sociologia gânditorilor examinează modul în care spiritul unei persoane, felul ei de a gândi este modificat de contextul în care aceasta trăiește. O subdiviziune a acestui domeniu, pe care o numesc sociologia

intelectualilor angajați, explorează căile prin care gânditorii încearcă să modifice contextul în care viețuiesc. Prima îl privește pe fiecare gânditor ca pe un recipient al influențelor sociale, a doua îl vede ca diseminator al acestora. Distincția este crucială întrucât – *cu tot respectul* față de Marx – nu orice gânditor joacă un rol secundar.

După expunerea premiselor teoreticianului, apare întrebarea referitoare la modul în care acestea au fost modelate de atmosfera în care el a trăit. O astfel de investigație poate fi condusă la fiecare dintre cele două niveluri, pe care le voi numi – urmându-l pe Werner Stark – micro- și macro-sociologie. Microsociologia gânditorilor examinează influențele formative exercitate asupra intelectualilor de mediul imediat, în special în perioada copilăriei și tinereții. Exemplul părinților, al școlii și bisericii și, mai târziu, perioada serviciului militar, profesiunea și pasiunile colaterale, toate canalizează gândirea omului, accentuând unele trăsături și excluzând altele pentru totdeauna. Influențele timpurii lasă o urmă de neșters tocmai pentru că un copil nu poate alege – el moștenește. Printre primele impulsuri care sunt moștenite și abia mai târziu acceptate sau respinse, religia joacă un rol de o importanță capitală. În această carte am subliniat modul în care, deseori, o rămășiță de teologie a persistat în esența operei unui creator aparent nereligios[2]. Chiar și cei mai secularizanți dintre gânditorii austrieci au absorbit în timpul copilăriei atitudini evreiești sau creștine de care nu s-au putut debarasa cu ușurință.

Spre deosebire de microsociologie, care scrutează unul sau mai multe contexte din interiorul unei societăți mai largi, macrosociologia investighează atitudinile care au pătruns deja și caracterizează un întreg oraș sau o națiune. Birocrația, industrialismul, naționalismul și antisemitismul au marcat aproape fiecare locuitor din Imperiul Habsburgic. Freud și Wittgenstein au trădat în mod special o anume afinitate cu tradițiile vieneze precum estetismul, cultul nostalgiei și preferința pentru diagnostic în detrimentul terapiei. Pentru a descrie interacțiunea dintre Freud și lumea acestuia, cercetarea trebuie să înceapă cu microsociologia persoanelor și instituțiilor care l-au format și apoi să treacă la macrosociologia tendințelor care l-au atras și dezgustat în același timp. Asemenea tendințe au fost deseori surprinse cu cea mai mare finețe de romancieri, mai cu seamă de aceia care, asemenea lui Robert Musil sau Joseph Roth, s-au ocupat și de o critică a culturii. Nu mai puțin lămuritoare sunt mărturiile din memorii și autobiografii, care consemnează felul cum au reacționat indivizii la contextele succesive. Este de la sine înțeles că nici micro- nici macrobiologia nu au sorți de izbândă dacă gânditorii studiați nu au fost supuși mai întâi unei prezentări sistematice[3].

Ceea ce în mod firesc ar fi trebuit să rămână o subdisciplină a sociologiei gânditorilor a ajuns să constituie o a treia ramură a istoriei intelectuale: sociologia intelectualilor angajați. Aceasta este ceea ce înțelegea Mannheim prin sociologia cunoașterii. Este ceea ce majoritatea istoricilor politicii au în vedere ori de câte ori încep să se ocupe

Biblioteca CENTRALĂ

de istoria intelectuală. Câteva dezbateri decisive în sânul acestei subdiscipline au avut ca obiect probleme precum influența ideilor lui Rousseau asupra acțiunilor lui Robespierre sau în ce măsură inteligheția rusă ar fi putut reforma Rusia imperială fără să recurgă la revoluție. Sociologia intelectualilor angajați presupune faptul că acești gânditori doresc mai mult ca orice să instige la schimbarea socială. Instrumentul lor obișnuit de introducere a schimbărilor cu bătaie lungă este formularea demersului disident în termenii unei ideologii[4].

Sociologia intelectualilor angajați și-a câștigat autonomia față de disciplina principală datorită faptului că a apărut prima. Karl Marx a introdus conceptul de ideologie pentru a opera o diferențiere între conștiința de clasă deformată a burgheziei și adevărul obiectiv, presupus a fi decantat în socialism. Marx a evaluat gânditorii doar pe baza contabilizării premiselor avansate, premise care ar promova sau ar împiedica revoluția proletară. Deși urmașii lui Marx excelează, de obicei, în analiza sociologică, ei diminuează sau desconsideră mult prea des rolul gândirii contemplative. Unii dintre marxiști decretează pontifical că numai gânditorii angajați merită să fie luați în seamă – ceilalți pot fi dați la o parte și etichetați drept „decadenți", „esteți" sau „irațional". În strădania de a evita o astfel de invectivă, marxiștii mai puțin vituperanți impută adesea câte unui politolog anumite convingeri fără să cerceteze mai întâi dacă presupusul „tovarăș de drum" le-ar fi recunoscut. Evident, o viață întreagă trăită în disprețul politicului poate reprezenta un gest politic, după cum demonstrează virulența lui Karl Kraus. Contează, în fond, dacă motivul este ideologic, cum este cazul lui Nietzsche și Kraus, sau pur dezinteresat, cum este cazul carierelor nenumăraților literați și teoreticieni austrieci.

Oricât de justificată ar fi aprecierea unui publicist pornind de la talentul său de a mobiliza societatea în vederea schimbării, un astfel de criteriu nu face decât să caricaturizeze o persoană care disprețuiește politica. Pentru că Austria, și nu Ungaria, a fost plină de asemenea figuri apăsat apolitice este absolut necesar să segregăm sociologia marxistă a intelectualilor angajați de mult mai cuprinzătoarea sociologie a gânditorilor. Cea dintâi îi violentează nu doar pe cei care îl repudiază pe Marx, ci și, încă mai mult, pe cei care îl ignoră. A presupune că un gânditor își poate afirma aderența la societate doar prin încercarea de a o schimba îngustează neavenit relevanța sociologiei pentru istoria intelectuală. Max Scheler și, mai recent, Werner Stark au reechilibrat această tendință prin diferențierea direcției sociale a ideilor de accentul pus de Marx pe deformarea ideologică a gândirii[5]. Dihotomia lui Scheler și Stark mi-a inspirat distincția dintre sociologia gânditorilor și sociologia intelectualilor angajați. Discriminând aceste două tipuri de sociologie a cunoașterii, sper că voi putea folosi disciplina în mod echitabil, atât în cazul teoreticienilor apolitici, cât și în cazul celor angajați politic.

Efortul meu de a coordona două varietăți de sociologie a cunoașterii cu istoria ideilor îmi dă certitudinea că aceste trei discipline duc la rezultate cu ponderi inegale. Sociologia gânditorilor nu poate dezvălui misterul creativității. Oricât de benefic sau de ostil ar fi contextul, un titan ca Husserl se va lupta în deplină libertate să inițieze noi direcții ale gândirii. Aplicată în cazul filosofilor cu o viață spirituală superioară, microsociologia dezvăluie mai multe lucruri despre epigoni decât despre creatori. În particular, ea poate împiedica producerea erorilor de exegeză prin clarificarea terminologiei tehnice, a sensurilor termenilor într-o perioadă dată, într-o anume universitate sau biserică[6]. Mai pe larg, macrosociologia elucidează căile prin care o tradiție regională, cum ar fi reforma catolicismului în Boemia, a susținut aderența la Leibniz. La polul opus, avocații schimbării sociale cheamă la o analiză sociologică. Aproape orice ideologie încorporează nemulțumiri specifice pe care autorii ei le-au îndreptat împotriva societății. Mijlocul spectrului este ocupat de scriitorii, filosofii și psihanaliștii legați de impresionismul vienez. Oricât de fermi au fost în opțiunile lor și oricât de departe s-au ținut de politică, acești inovatori au venit în contact cu nenumărate contexte și tradiții, provocându-l pe sociolog să-și desfășoare întreaga panoplie de instrumente ale cercetării. Datorită faptului că Imperiul Habsburgic a presupus o asemenea diversitate de contexte, sociologia gânditorilor poate culege aici o recoltă bogată de sensuri profunde. Enciclopediștii, în special, pot fi înțeleși mai bine prin abordarea contextului în care au trăit. Într-o epocă în care versatilitatea intelectuală a dispărut cu totul, explorarea modului în care, doar cu două generații în urmă, în Austro-Ungaria, condițiile sociale au încurajat înflorirea gândirii integratoare mi se pare un demers pertinent.

Oricine s-a confruntat vreodată cu gândirea austriacă s-a întrebat probabil de ce atâtea dintre celebritățile acesteia au sfârșit prin a fi ignorate sau chiar au căzut în dizgrație. Numeroși istorici și specialiști în literatură scriu despre subiectele germane fără să facă diferența între Austro-Ungaria și imperiul lui Bismarck. Cauza fundamentală a acestei ignorări este dispariția Imperiului Habsburgic ca unitate geografică. În timp ce Anglia, Franța, Germania, Italia, Rusia și chiar Polonia au supraviețuit ca entități, Austro-Ungaria, dacă excludem Imperiul Otoman, este singura mare putere care a fost fragmentată după retragerea Suediei în secolul al XVIII-lea. Câți își mai amintesc ce părți din România, Iugoslavia, Italia și Polonia au aparținut monarhiei habsburgice în 1918? Trunchiatele Austria și Ungaria nu mai pot aspira nici măcar la statutul de epigoni ai acestui imperiu dispărut. Formulările precum: istoria Europei Est-Centrale sau Dunubiene nu fac decât să mascheze dezmembrarea pe care această entitate a suferit-o acum cincizeci de ani. Deși un eșalon din ce în ce mai mare de istorici, atât din Statele Unite, cât și din Europa, revigorează studiile habsburgice, zelul lor nu i-a convins încă pe filosofi sau pe sociologi să facă un inventar al bogățiilor intelectuale pe care Austria ni le-a lăsat drept moștenire.

Pletora de limbi vorbite cândva în Imperiul Habsburgic accentuează obstacolul geografic pe care trebuie să-l depășească studiile specializate. Istoricii care nu cunosc limbi ca poloneza, ceha sau maghiara se dau

înapoi când se pune problema studierii Boemiei, Galiției sau Ungariei. Oricât de lăudabilă în principiu, această prudență îl împiedică pe specialist să descopere că poate interpreta cultura acestor zone dacă știe ceva germană. În Austro-Ungaria, limba germană era *lingua franca*, chiar și pentru cei mai recalcitranți dintre naționaliști. Dacă nu mă descurc mai deloc în maghiară, în această carte am pus accentul pe gânditorii unguri care au scris în germană. Chiar și o familiarizare superficială cu literatura și obiceiurile maghiare scoate în evidență trăsături ale culturii vieneze și pragheze neremarcate anterior. O scrutare similară a Boemiei, chiar fără a cunoaște limba cehă, aruncă o lumină provocatoare asupra restului imperiului. A sosit vremea ca specialiștii să vadă Viena ca o poleială sub care se ascund Praga și Budapesta, și nu ca o simplă competitoare a Parisului și Berlinului.

Sunt însă o serie de alte obstacole ce îl pot descuraja pe istoricul vieții intelectuale care ar porni să studieze Imperiul Habsburgic. În primul rând, prea mulți specialiști, vorbitori de engleză sau franceză, au o atitudine superioară față de limba germană, interpretându-i obscuritatea ca pe ceva dincolo de posibilitatea de înțelegere[7]. În al doilea rând, chiar și printre experții în limba germană, faptul că, virtual, educația clasicistă a dispărut a dus la eliminarea unei condiții necesare pentru înțelegerea unor oameni care priveau limba greacă și limba latină drept condiții de a accede la gândire. Ușurința de a jongla cu ideile, dobândită prin opt ani de traduceri din latină și șase ani de asimilare a limbii grecești, nu poate fi obținută prin mijloace mai simple. În al treilea rând, mulți evrei care, altminteri, s-ar putea ocupa de studiul Austro-Ungariei simt un soi de repulsie față de aceasta din cauza persecuțiilor la care Hitler a supus poporul evreu. Mult prea adesea acei evrei care cercetează istoria Imperiului Austro-Ungar fie îi ignoră virtuțile, fie, din ce în ce mai des, acordă prea puțină atenție greșelilor lui. În sfârșit, diversificarea tot mai mare a specializărilor a dus la considerarea enciclopedismului drept o atitudine învechită, mai ales în Statele Unite. Astăzi lui Freud, Neurath sau chiar lui Wittgenstein li s-ar arunca o privire superioară și ar fi considerați neprofesioniști, atât de amețitoare le-a fost versatilitatea. Constrânși de pregătirea și de criteriile aprofundării, specialiștii care îi studiază nu au cum să nu-i interpreteze dintr-un punct de vedere provincial. Filosofii consideră înjositor să aducă în discuție antecedentele vieneze ale lui Wittgenstein, iar istoricii psihanalizei uită că profesorul favorit al lui Freud, psihologul Ernst Brücke, nu a fost mai puțin versatil decât Freud însuși.

Mai mult ca orice, de acești oameni ne separă un bagaj de cunoștințe pierdute. În încercarea de a umple golul, această carte va pune în legătură expunerea sistematică a ideilor cu analiza condițiilor sociale. Prin situarea gânditorilor în contextele cărora le aparțin, sper să elucidez acea „Apocalipsă Veselă" fără ale cărei inovații viața noastră intelectuală ar fi cu adevărat stearpă.

PARTEA I

BIROCRAȚIA HABSBURGICĂ – INERȚIE *versus* REFORMĂ

Nicht tödlich, aber unheilbar,
das sind die schlimmsten Krankheiten.

Cele mai nefaste maladii nu sunt
mortale, ci incurabile.

Marie von Ebner-Eschenbach

1

De la Baroc la Biedermeier

De la originile Imperiului Habsburgic la crezul baroc în providenţă

Între 1867 şi 1914 Imperiul Habsburgic a prezentat anomalia de a fi un stat dinastic ale cărui bâlbâieli datorate lipsei de finalitate îşi găseau egal doar în absenţa numelui. Înainte de 1800, dinastia de Habsburg îndeplinise cu multă distincţie cel puţin trei misiuni în Europa Centrală şi de Răsărit: îi reconvertise pe germanii din Sud la romano-catolicism, se opusese şi le rezistase turcilor otomani şi diseminase civilizaţia occidentală în teritoriile semi-orientale. Eşecul de a reînnoi măcar una dintre aceste misiuni după 1800 a ameninţat însăşi capacitatea de supravieţuire a dinastiei, şi asta într-o perioadă în care succesul occidentalizării popoarelor supuse le transformase pe acestea în oponenţi redutabili. În următoarele şase capitole voi examina modul în care birocraţii s-au străduit să susţină, iar teoreticienii s-au luptat să reformeze un edificiu imperial slăbit.

Examinarea pe scurt a incertitudii care plana asupra numelui Austriei permite analiza evoluţiei teritoriilor habsburgice. La 1800, dinastia purta titlul de Casa de Habsburg, conducătorul ei fiind de asemenea împărat al Sfântului Imperiu[1]. Imperiul Habsburgic reprezenta doar acele teritorii care aparţineau familiei imperiale. De la 1806 până la 1867 aceste teritorii s-au numit destul de imprecis Imperiul Austriac, în timp ce între 1867 şi 1918 au fost cunoscute sub numele de Austro-Ungaria. Numele de „Austria" era considerat potrivit ori de câte ori un teritoriu sau un popor era divizat într-o parte răsăriteană şi una apuseană. Denumiri ca Ostrogoţia şi Austrasia au precedat această uzanţă. La fel, în 1156 marca răsăriteană de pe Dunăre a fost ridicată la rang de Ducat al Austriei (*Herzogtum Österreich*). La acea vreme, împăratul Frederic Barbarossa a emis *Privilegium Minus*, conferind titul de duce margrafului de Babenberg, Henric al II-lea. De la 867 familia acestuia lărgise neîncetat Marca Carolingiană, refăcută de împăratul Otto I. În 1192 nobilii Babenberg au anexat Styria şi, nu mult după aceea, şi-au creat blazonul folosind culorile roşu-alb-roşu, pe care Republica Austria le-a ales pentru steagul ei în 1918.

Primul Habsburg care a domnit în Austria a fost Rudolf I (1273-1291), împărat al Sfântului Imperiu Roman. În timpul perioadei de Interregnum Imperial, regele Boemiei, Ottokar II Přemysl, a pus mâna pe ducatele Austriei, Styriei și Carniolei (Kraina). Înfrângându-l pe Ottokar la Marchfeld în august 1278, Rudolf I i-a dăruit fiului său Albrecht aceste teritorii împreună cu câteva vechi posesiuni ale familiei din Suabia. Cunoscute drept Austria Superioară (*Vorderösterreich*), posesiunile șvăbești de acolo unde astăzi se află Badenul au rămas în imperiu până la 1804. Între 1335 și 1382 dinastia a câștigat controlul asupra Carintiei (Kärinten), Tirolului și zonei Triest. Cea mai întinsă dintre achiziții a fost făcută în 1526, atunci când Lajos al II-lea, regele Ungariei și Boemiei, a murit în bătălia împotriva turcilor, lăsând moștenire ambele coroane spaniolului Ferdinand I. Acest frate al lui Carol al V-lea a urmat pe tron, ca împărat al Sfântului Imperiu Roman, de la 1556 la 1564. În vreme ce fiul lui Carol al V-lea domnea în Spania, Ferdinand I a întemeiat linia austriacă a Habsburgilor, cea care – excepând o scurtă perioadă, la 1740 – va deține titlul de împărat al Imperiului Roman până în 1806. După ce, în 1745, electorii l-au recunoscut ca împărat pe Franz Stephan de Lorena, dinastia și-a luat titlul de Casa de Habsburg-Lorena.

În 1804, împăratul Francisc I (1792-1835) a anticipat disoluția Sfântului Imperiu Roman proclamându-se Împărat Ereditar al Austriei (*Erbkaiser Österreichs*). Doi ani mai târziu, când a abdicat ca împărat al Imperiului Roman, el l-a substituit acestui titlu pe cel nou. Dacă Francisc ar fi respectat regulile heraldicii, s-ar fi mulțumit cu titluri ancestrale mai puțin importante precum: arhiduce de Austria, rege al Boemiei, rege al Ungariei. Pentru a nu fi însă întrecut de Napoleon, aflat în ascensiune, conservatorul austriac a reînnoit pretenția dinastiei sale la un titlu imperial. În același timp, el a menținut vulturul bicefal care împodobise blazonul familiei încă din secolul al XV-lea.

Șaizeci de ani mai târziu, când împăratul Franz Josef a garantat paritatea Ungariei, jumătatea occidentală a imperiului nu mai avea un nume. Deși, după toate probabilitățile, regiunea ar fi trebuit să se numească Neustria sau, pur și simplu, Ne-Ungaria, ea a fost denumită „Regatele și Provinciile care sunt reprezentate în Reichsrat". Birocrații au folosit termenul complicat de Cisleithania pentru a denumi Ne-Ungaria, supranumind Ungaria Transleithania, pornind de la faptul că cele două state erau despărțite de râul Leitha. După 1867, cuvântul „Austria" a supraviețuit doar în expresia neoficială Austria-Ungaria, dincolo de faptul că desemna arhiducatele Austriei Superioare și Inferioare. Strict vorbind, regatele și provinciile reprezentate în Reichsrat nu aveau nici ele un nume mai simplu.

Imperiul Habsburgic și-a consolidat rolul de mare putere între 1620 și 1720, în primul rând prin opoziția față de reforma protestantă, apoi prin rezistența în fața turcilor otomani. Deși în jurul anului 1550 o mare parte dintre nemții de pe domeniile habsburgice îmbrățișaseră

protestantismul, la 1650 această religie a fost virtual eliminată. Recul se datorează unor misionari precum olandezul Peter Canisius (1521-1597), care au înființat o serie de școli primare și secundare catolice[2]. Ordinele care se ocupau de educație, cum era cel piarist, înființat în 1597, colaborau cu benedictinii și augustinienii la conducerea majorității școlilor, până în jur de 1860. După ce împăratul mistic Rudolf al II-lea (1576-1612) avea să-i domolească pe protestanți, în 1612 succesorul lui a mutat capitala de la Praga la Viena, unde a domnit din 1619 până la 1637 un catolic fanatic, Ferdinand al II-lea. Nu numai că Ferdinand i-a alungat pe protestanții din Styria și Austria, dar, după ce conducătorii lor au fost înfrânți la Muntele Alb, la vest de Praga, în 1620, împăratul a înlocuit nobilimea protestantă din Boemia cu devotați catolici. Aderarea fanatică a lui Ferdinand la principiul *cuius regio, eius religio* a dus la declanșarea Războiului de treizeci de ani, în timpul căruia împăratul și-a demonstrat față de condotierul Albrecht von Wallenstein (1583-1634) proverbiala ingratitudine a Habsburgilor. Protestantismul a supraviețuit doar în Ungaria și Transilvania, ocrotit de turci și de principele de Transilvania. Datorită impunerii catolicismului de către Ferdinand al II-lea, devoțiunea religioasă tindea să substituie în Austria pompa cu zelul.

După aceste evenimente, imperiul s-a extins în detrimentul turcilor otomani care, în 1683, la asediul Vienei, au crezut o clipă că victoria le aparține, pentru a fi în cele din urmă înfrânți[3]. Apărarea eroică a capitalei imperiale a adăugat un element de dramatism misiunii habsburgilor ca avanpost extrem-oriental al creștinătății, după ce, pe la 1520, musulmanii cuceriseră Ungaria Centrală. Spre consternarea lui Ludovic al XIV-lea al Franței, împăratul Leopold I (1658-1705) a organizat o cruciadă care i-a salvat capitala. În urma victoriei, Ungaria Centrală a fost eliberată; Buda a căzut în 1686, iar în anul următor dieta maghiară a dăruit coroana Sfântului Ștefan moștenitorului Habsburgilor pe linie masculină. La o sută cincizeci de ani după ce Lajos al II-lea a pierit la Mohács, urmașii lui au cucerit, în fine, pusta maghiară, deschizând un teritoriu vast pentru coloniștii germani. Prințul Eugeniu de Savoia (1663-1736) a reorganizat trupele militare de graniță, a instruit trupele croate de „Grenzer", transformându-le în armata de elită a imperiului, capabilă să-l apere împotriva tuturor atacurilor. O dată ce amenințarea din partea turcilor a scăzut, Imperiul Habsburgic nu și-a mai putut găsi un alt scop la fel de important și presant pentru a-l înlocui pe cel negativ al apărării.

Cultura barocă a Austriei s-a născut din euforia retragerii turcilor[4]. Bisericile, mănăstirile și castelele devastate au fost refăcute pentru a celebra eliberarea de spiritul răului. Abia după 1683 au putut vienezii să ocupe suburbiile fără să se teamă de jefuitori; palatul Schönbrunn a răsărit în afara orașului, iar prințul Eugeniu de Savoia a ales un deal care străjuia întreaga regiune pentru al său Belvedere. Împărații Joseph I (1705-1711) și Carol al VI-lea (1711-1740), educat în Spania, au fost cei care au introdus ritualul somptuos atât de drag monarhilor

perioadei baroce. Imitând Escorialul în neterminatul palat din Klosterneuburg, Carol a impus și la curtea sa ceremonialul curții spaniole, care avea să reziste până în 1918. Tot el a dezvoltat școala spaniolă de echitație, care trecuse prin perioade de eclipsă de la înființarea ei la 1570. Crescuți la Lipizza, la nord-vest de Trieste, până în 1918, și apoi în Styria, armăsarii albi lipițani execută încă figurile de dans ale barocului.

Mentalitățile baroce au influențat în mod decisiv împlinirile intelectuale ulterioare, determinând întrepătrunderea spiritului mundan cu cel religios[6]. Cei mai mulți dintre austrieci au considerat lumea creată un teatru al lui Dumnezeu, patronat de Providență, un loc unde oamenii se perfecționează continuu pentru a-și câștiga salvarea în lumea de dincolo. Aici, pe pământ, omul este sfâșiat de nenumărate opoziții polare, între dragoste și ură, îndestulare și foamete, sfințenie și păcat. În artă, aceste contrarii nu numai că au fost reprezentate alegoric, dar conflictul lor ineluctabil le amintea mereu contemplatorilor că e nevoie ca Dumnezeu să supravegheze rezultatele. Monadologia lui Leibniz a transpus în termenii rațiunii această venerare a creației, așa cum oratoriul lui Haydn, *Creationis* (1798), a celebrat înțelepciunea planului divin. La Viena, o figură pitorească a luptei contrariilor, Abraham a Sancta Clara (1644-1709), călugăr al ordinului augustinian, predica frica de moarte apelând la comparații terifiante. În Austria, conștiința polarităților a întărit devoțiunea față de binele general, căci oamenii se mândreau cu faptul că sunt verigile unei ierarhii. O asemenea obedință față de ordinea creată a diminuat disponibilitatea de a ataca statu-quo-ul.

Acceptarea plină de bucurie a tot ceea ce există și-a găsit expresia ritualică în cultul Euharistului. Monarhii Habsburgi au venerat îndelung sacramentul altarului, mai întâi în Spania, apoi în Austria. Împărații îngenuncheau în momentul primirii împărtășaniei, exprimându-și fidelitatea față de suzeranul ceresc, unica putere înaintea căreia tremurau[6]. După 1620, numeroși pelerini și-au îndreptat adorația către Fecioara Maria, mulțumindu-i că i-a ajutat să învingă protestantismul. Ca Regină a Cerului, ea era aceea care domnea în inimile credincioșilor, domolind mânia Dumnezeului din Vechiul Testament, asigurându-i că nu trebuie să se teamă de moarte[7]. Moartea însăși părea o parte a vieții, furnizând un rol suplimentar acestui servitor al lui Dumnezeu ghidat de Providență. Noțiunea medievală de *memento mori* inspira acum viziunea lumii ca teatru al vieții și al morții.

Pretutindeni pe domeniile habsburgice bisericile baroce au fost construite ca niște paradisuri terestre, niște locuri unde membrii tuturor claselor sociale se puteau bucura de luxul altminteri rezervat palatelor. Maeștri italieni în stucatură, arhitecți din Saxonia, pictori austrieci și, în același timp, evrei spanioli aurari sau maeștri în arta broderiei, cu toții au contribuit la înălțarea imnurilor în piatră către Dumnezeul Creației[8]. Venerarea Creației a întărit posibilitatea de a vedea opera lui Dumnezeu în toate lucrurile, ca și cum arta, asemenea Euharistului, ar

fi adus cu sine o Prezență Reală. Barocul a infiltrat astfel credința în ordinea cosmică pe care secolul al XIX-lea a secularizat-o în miriade de forme de estetism, pozitivism și, în cele din urmă, în impresionism.

Iozefinismul ca sursă a liberalismului și conservatorismului

Ca urmare a impunerii pietății baroce, Habsburgii au adoptat politicile absolutismului luminat din Franța și Prusia. În fapt, ei se străduiau să înlocuiască privilegiile feudale locale cu administrația centralizată. În timpul domniei Mariei Tereza (1740-1780) și a fiului ei, Joseph al II-lea (1780-1790), absolutismul luminat s-a cristalizat într-o mișcare cunoscută sub numele de iozefinism, care combina trăsăturile birocratismului cu o reformare a catolicismului antipapal[9]. Crescând în complexitate, iozefinismul a trecut cu bine în secolul al XIX-lea, căci filosofii, juriștii și birocrații i-au adoptat și folosit obiectivele în moduri contradictorii.

Centralizarea administrativă începuse înainte de Maria Tereza, în special pe domeniile italienești ale tatălui ei, Carol al VI-lea (1711-1740)[10]. Ea a promulgat un cod juridic revizuit și a recunoscut administrația Boemiei, încercând să reglementeze regimul țiganilor. În perioada în care s-a aflat în funcție ministrul de origine saxonă Friedrich Wilhelm, conte de Haugwitz (1702-1765), Maria Tereza a reorganizat finanțele (1749) și a separat tribunalele de Ministerul de Justiție. Pentru a îmbunătăți comerțul, în 1756 a standardizat unitățile de măsură și greutate, aplicând etalonul în întreaga Austrie ; sistemul metric nu va fi introdus până în 1872. În 1749 a înființat Haus-, Hof- und Staatarchiv* pentru a aduna la un loc documentele regale, iar în 1773 a urmat exemplul portughez și spaniol alungându-i pe iezuiți și secularizându-le școlile. În vremea cancelarului vienez Wenzel Anton, prinț Kaunitz (1711-1794), ea s-a aflat într-o rivalitate neîntreruptă cu Friedrich al II-lea de Prusia, câștigând Galiția și Bucovina în anii 1770, drept compensație pentru pierderea Sileziei. În afara lui Kaunitz, un alt exponent de frunte al iluminismului de la curtea Mariei Tereza a fost evreul născut în Moravia Josef von Sonnenfels (1732-1817), profesor de științe politice și administrative (*Staatwissenschaft*), care a refăcut codul penal austriac, abolind tortura în 1776. Ca membru al cabinetului, acesta a sprijinit centralizarea comerțului, îmbunătățind starea sănătății publice și încurajând creșterea populației pentru a promova prosperitatea și bunăstarea. Sonnenfels a susținut transformarea teatrului (Burgtheater), înființat în 1741, într-un forum al culturii naționale, ale cărei glorii ar fi trebuit

* Arhivele particulare, de curte și de stat (n.t.).

să contribuie la creșterea prestigiului dinastiei. Înflorirea dramaturgiei austriece a împlinit cu prisosință scopul iozefinist de promovare a loialității față de coroană[11]. Maria Tereza a încurajat de asemenea literatura maghiară, prin înființarea unui corp de gardă maghiar la Viena în 1760. Conduși de György Bessenyei (1747-1811), tinerii aceștia au organizat un cerc literar care își propunea să alimenteze dramaturgia națională urmând modelul pieselor lui Corneille, Racine și Voltaire. Deși, după 1918, Maria Tereza a fost elogiată de o mulțime de scriitori, domnia ei lungă de patruzeci de ani a sfârșit prin a deveni nepopulară. Abia mai târziu ea a început să fie privită ca o Mamă a țării sale. Împletind delicatețea cu vizionarismul, Maria Tereza apărea ca un fel de Regină a Cerurilor domnind pe tronul pământesc.

Fiul ei, Joseph al II-lea, care devenise din ce în ce mai fără astâmpăr în ultimii ani de viață ai mamei, era un amestec uimitor de rațiune și entuziasm. Graba sa de a promulga mii de decrete reformiste a împiedicat aplicarea efectivă a majorității acestora. Cea mai redutabilă dintre reforme a fost cea care le interzicea nobililor să cumpere pământurile țăranilor pe care el îi eliberase din iobăgie. Deși urmașul său avea să reinstituie munca forțată (*robota*), care a dăinuit până în 1848, legea prohibitivă a lui Joseph a protejat țărănimea, menținându-i dreptul de proprietate până la 1918. În Ungaria, unde nu exista o astfel de prevedere, țăranii fără pământ au creat probleme după 1848, în vreme ce în teritoriile austriece a înflorit o clasă de proprietari independenți. Persoană total devotată ideii de centralizare, Joseph a redus numărul înalților demnitari care slujeau coroana la patru și a refuzat să fie încoronat pe rând în Boemia și Ungaria. În 1781 el a instituit cenzura împotriva scrierilor antimonarhice, continuând, asemenea mamei sale, să le tolereze pe cele anticlericale[12].

Cele mai decisive schimbări introduse de Joseph au fost cele din domeniul relațiilor dintre stat și biserică. Prin Edictul de toleranță din octombrie 1781, el garanta libertatea de credință și egalitatea civilă a luteranilor, calviniștilor și greco-ortodocșilor. Desigur, bisericilor protestante li s-a interzis în continuare să înalțe turle, să aibă clopote sau acces direct din stradă. Deși evreii au fost scoși de sub incidența legilor discriminatorii privind rasa și religia, permițându-li-se pentru prima oară să locuiască în afara ghetoului, să își desfășoare afacerile proprii și să frecventeze școlile de stat, ei nu au primit drept de vot și de proprietate până în 1849. La o lună după Edictul de Toleranță, în noiembrie 1781, monarhul a secularizat peste patru sute de mănăstiri ai căror călugări nu se ocupau de educație sau de îngrijirea bolnavilor. Această deposedare a călugărilor „paraziți" l-a înfuriat pe cardinalul Christoph Anton Migazzi, originar din Trent, care, în calitate de arhiepiscop al Vienei din 1757 până în 1803, a combătut întregul program antipapal. Nici măcar vizita Papei Pius al VI-lea la Viena din 1782 nu a putut opri punerea în aplicare a edictului. Pentru a utiliza sumele obținute din vânzarea pământurilor mănăstirești a fost înființat un fond din care li

se plătea pastorilor o indemnizație, așa-zisa *Kongrua*, achitându-li-se astfel serviciile ca registratori ai nașterilor, căsătoriilor și morților. Această sumă plătită de stat preoților a dăinuit până în 1838. Scandalizat de frecvența sărbătorilor religioase și a pelerinajelor, Joseph a pus capăt majorității acestora, considerându-le piedici în calea productivității economice. Modul în care Joseph a sprijinit biserica oficială, pe de o parte, și i-a persecutat pe călugări și iezuiți, pe de alta, justifică definirea oarecum unilaterală a termenului de iozefinism drept compromisul austriac între religia de stat și supremația papală. Totuși, asemenea jansenismului francez și febronianismul german, iozefinismul a presupus mult mai mult decât o politică ecleziastică.

Unele dintre cele mai benefice reforme au fost cele din domeniul sănătății publice. Împăratul a înființat Landespolizei ale Austriei Inferioare, desemnate să supravegheze bunăstarea publică și să aplice măsurile de igienă, cum a fost, în 1783, închiderea gropilor comune aflate sub catedrala Sfântul Ștefan. În 1784, împăratul a înființat Spitalul General din Viena, urmat la un an de Josephinum, instituție destinată pregătirii chirurgilor militari. Joseph a fost, de asemenea, un naturalist plin de abnegație, reamenajând grădinile de la Schönbrunn și colecționând plante și animale exotice. Îi făcea o imensă plăcere să-și trateze oaspeții cu cafea, ceai și zahăr din producția serelor proprii. Idealurile arhitecturale ale împăratului și-au găsit modalitatea de exprimare în clasicismul lui Johann Ferdinand Hetzendorf von Hohenberg (1732-1816), care a proiectat parcul de la Schönbrunn în așa fel încât să semene cu o scenă uriașă, încoronată de construcția unui pavilion – Gloriette. La mijlocul anilor 1780, Hetzendorf avea să ducă mai departe programul iluminist al lui Joseph prin „purificarea" interiorului unui număr de biserici gotice, adăugându-le altare și ornamentații baroce.

Una dintre cele mai puțin reușite măsuri adoptate de Joseph a fost, în 1784, proclamarea limbii germane ca limbă a imperiului. Modului insistent de a pretinde ca limbile regionale să dispară i s-a răspuns prin supraviețuirea lor înverșunată, iar cehii, maghiarii și sârbii au fost stimulați să reînvie limba vorbită transformând-o în normă literară. În Boemia și Moravia, cearta dintre germană și cehă a durat până la 1918, în vreme ce, după 1867, maghiarii au respins iozefinismul obligându-i pe toți cetățenii să folosească limba maghiară. Deși centralizarea lingvistică a incitat la o asemenea opoziție încât Leopold al II-lea (1790-1792) va fi nevoit să o abroge, împreună cu alte câteva reforme introduse de fratele său, idealurile iluministe ale lui Joseph i-au inspirat pe mulți dintre intelectualii Boemiei. Catolicismul lui anticlerical a dat naștere reformei catolice din Boemia, mișcare ce a impulsionat de-a lungul câtorva generații cele mai originale idei.

După 1792, iozefinismul s-a scindat într-o componentă de dreapta, a guvernanților, și una de stânga, ocupând centrul filosofico-religios. Aripa conservatoare se sprijinea pe împăratul Francisc I (1792-1835), care a perfectat tehnicile de centralizare ale unchiului său pentru a-i

bloca pe adepții scopurilor religioase ale lui Joseph și, în același timp, pe exponenții Revoluției Franceze. Pentru a reduce la tăcere francmasoneria și pe cei suspectați de iacobinism, oamenii administrației au sporit represiunile, mobilizați mai curând de ceea ce detestau decât de cele cu care se declarau de acord. Admiratorii pietății raționaliste a lui Joseph au supraviețuit în primul rând în Boemia, unde intelectualii cehi și germani au conlucrat până în jurul lui 1840. În concluzie, evoluția iozefinismului la Viena, așa cum este ea exprimată de Fritz Valjavec și Ferdinand Maass, pune accentul pe birocrația represivă, în timp ce, după cum relatează Eugen Lemberg și Eduard Winter, înflorirea iozefinismului în Boemia subliniază renașterea filosofică și literară. Figura tragică, omul care s-a zbătut să reconcilieze iozefinismul administrației cu fratele său geaman, iozefinismul filosofic, este dramaturgul Franz Grillparzer (1791-1872). Piesele lui patriotice precum *Ein treuer Diener seines Herrn* (*Sluga credincioasă a domniilor voastre*) (Viena, 1830) au părut mult prea provocatoare pentru gustul curții și prea dinamice pentru a câștiga publicul.

Joseph a lăsat o moștenire problematică, revendicată atât de conservatori, cât și de liberali și de eclectici. Insitând asupra faptului că rațiunea trebuie să ghideze problemele publice și religioase, el a transmis țelurile și sensurile iluminismului sub o formă care putea fi acceptată de toate facțiunile. În vreme ce Francisc I și Metternich au exploatat planificarea rațională pentru a reprima raționalismul, catolicii reformați precum Bolzano și Kaspar Sternberg s-au străduit să armonizeze religia cu știința. Enciclopedismul lor i-a scandalizat pe adepții pozitivismului științific și, nu mai puțin, pe dogmaticii catolici. Exponenții teologiei lui Joseph al II-lea le-au căzut victime administratorilor pe care ei înșiși îi învățaseră să conducă prin legi și decrete. În preajma anului 1848, liberalii din imperiu erau gata să-l aclame pe Joseph drept precursorul al cărui Edict de toleranță fusese anulat de urmașii timizi. După revoluția din martie 1848, împăratul Franz Josef (1848-1916) a dat un nou impuls iozefinismului administrativ, acceptând de formă un liberalism ale cărui premise nu le aprobase nicicând.

Cultura Biedermeier ca sursă a atitudinilor ulterioare

Sub Francisc I, iozefinismul administrativ a încurajat resemnarea politică. Împăratul însuși a căzut pradă unei astfel de atitudini când, în august 1806, la ordinul lui Napoleon, a renunțat la titlul de împărat al Sfântului Imperiu Roman, iar trei ani mai târziu a acceptat să-i acorde corsicanului mâna fiicei sale și, în 1813, s-a arătat destul de ezitant în fața insistenței lui Metternich de a se alătura coaliției împotriva cuceritorului asediat. Supușii împăratului s-au simțit încă mai neajutorați în timpul

regimului instituit după 1809 de Clemens von Metternich (1773-1859), prinț de origine germană, a cărui poziție forte avea să dureze pe tot parcursul domniei fiului nu prea inteligent al împăratului Francisc, Ferdinand I (1835-1848). În ciuda talentului diplomatic al lui Metternich, acesta le-a permis funcționarilor superiori să exercite o influență malignă în politica internă[13]. Birocrații iozefini făceau uz de cenzură, poliția secretă și nesfârșite tergiversări pentru a descuraja participarea la viața politică. Apetitul pentru activitatea politică a reușit să supraviețuiască pe scară largă doar în Ungaria și Boemia. În perioada birocratismului, cetățenii Austriei și-au perpetuat obiceiul de a trăncăni pe seama autorităților, fără să adopte însă atitudini fățișe, accentuând astfel placiditatea politică, prelungită până în zilele noastre.

Arbitrarismul regimului lui Metternich a devenit notoriu în Europa în urma publicării memoriilor poetului italian de factură byroniană Silvio Pellico (1789-1854). În *Închisorile mele* (1832), el și-a descris cei opt ani de detenție în închisoarea Spielberg din Brünn. Ostilitatea resimțită de italienii din nord față de ocupanții austrieci, evocată de Stendhal în *Mănăstirea din Parma* (1839), i-a contaminat pe mulți francezi și englezi. Numeroșii vizitatori ai Vienei au denunțat prezența masivă a spionilor poliției în oraș[14].

În vremea lui Metternich, tradițiile vieneze ale teatrului, muzicii și picturii au dat naștere unei culturi cunoscute sub numele de Biedermeier. Epitetul provine de la personajul satiric Gottlieb Biedermeier, un învățător șvab inventat de umoristul Ludwig Eichrodt în 1850. Împreună cu Adolf Kussmaul, colegul său de școală, Eichrodt l-a creat pe Biedermeier după modelul propriului său învățător, Samuel Friedrich Sauter (1766-1846), care a predat la Baden între 1786 și 1841, fiind și autorul unor cântece populare și al unor versuri de diletant. Acest învățător de țară pios, senin, care nu încălca în nici un chip legea, a ajuns să personifice cultura burgheză apolitică a perioadei premergătoare revoluției din martie (1815-1848), atât în Germania, cât și în Imperiul Austriac. Termenul de Biedermeier a fost repus în circulație în 1906 când susținătorii curentului Art Nouveau au deschis o expoziție de decorațiuni interioare din perioada pre-1848, iar în 1923 Paul Kluckhohn a extins conceptul de la artele vizuale la literatură[15].

Deși specialiștii în literatură preferă acum conceptul de realism timpuriu, în această carte termenul „Biedermeier" este folosit pentru a desemna atât perioada de dinaintea revoluției austriece din martie 1848, cât și atitudinile culturale pe care termenul în sine le-a reprezentat[16]. Nici un alt concept nu reflectă mai bine durabilul amestec austriac de resemnare politică, desfătare estetică și pietate catolică. Pentru austrieci, perioada dintre 1815 și 1848 are o semnificație deosebită; abia atunci imperiul și-a putut concepe existența independent de Germania. Majoritatea descrierilor ulterioare ale atitudinilor austriece sunt ecouri ale celor realizate de publiciștii Biedermeier. Mai cu seamă după 1918, perioda Biedermeier a fascinat o serie de patrioți nostalgici,

care au perceput-o ca pe o epocă idilică, scăldată în glorie, o perioadă în care Austria a combinat nostalgia relației de subordonare față de Germania cu zorii independenței. În termeni sociologici, perioada Biedermeier reprezintă anii declinului unei societăți neadulterate, pre-industriale. Pentru a folosi distincția pe care o făcea în 1887 Ferdinand Tönnies, Austria perioadei Biedermeier a conservat societatea de tip Gemeinschaft*, rurală, caracterizată prin coeziune, pe când ulterior orașele austriece au început să susțină alternativa societății anonime a capitalismului industrial, pe care Tönnies a denumit-o Gesellschaft**. Luând ca punct de plecare faptul că el însuși a crescut în Schleswig înainte de a se muta la Berlin, Tönnies susține că tipul de societate imprimă atitudini complexe. Pe de o parte, persoanele care locuiesc într-o societate Gemeinschaft resping competiția în favoarea ajutorului reciproc și prezervării credințelor comune. Pe de altă parte, societatea Gesellschaft își individualizează membrii, obligându-i să intre în competiție – ea întreține anxietatea prin desfacerea legăturilor strânse dintre membrii comunității. Faptul că societatea Gemeinschaft a supraviețuit în Austria până la 1870, netulburată în general, exceptând un caz – două de oficialități ultrazeloase, i-a împins spre atitudini romantice pe cei care au trebuit să se confrunte după aceea cu societatea Gesellschaft. Chiar la Viena, capitalismul a reușit să retrezească nostalgia după siguranța Biedermeier, determinându-i pe sociologii de după 1870 să exalte fie societatea Gemeinshaft, fie o variantă de compromis a acesteia.

Deși această carte utilizează terminologia lui Tönnies, unii cititori preferă poate să îi substituie variabilele modelului Talcott Parsons[17]. După Parsons, societatea Gemeinschaft este particularistă și ascriptivă. Prin particularism, el înțelege că dominante sunt standardele locale și nu cele universale, în timp ce termenul de ascriptiv se referă la modul în care o persoană este apreciată după ceea ce este și nu după ceea ce face. Societatea Gesellschaft este universalistă – toți indivizii sunt supuși acelorași standarde – și orientată spre valoarea realizărilor individuale. Statutul fiecăruia nu este definit în termenii originii, ci după criteriile performanței. Dacă vom aplica variabilele lui Parsons la societatea austriacă din preajma anului 1800, vom vedea că atât moșierul, cât și țăranul aderau la standardele locale, că fiecare se conforma unui rol moștenit. Pentru că în Austria industrializarea a avut un ritm lent, standardele generalizate și orientarea spre valoarea realizărilor individuale nu au înlocuit cu totul modelele particulariste și ascriptive, dragi sufletului rural.

Cultura Biedermeier a încurajat clasele de mijloc să emuleze atitudinile estetice care îi atrăseseră odinioară pe aristocrați. Burghezia a abandonat politica în favoarea unor activități artistice de familie, cum erau poeziile improvizate, pictura, muzica de cameră. Coteria care l-a

* „Comunitate", „colectivitate", în limba germană (n.t.).
** „Societate urbană", în limba germană (n.t.).

înconjurat pe Franz Schubert (1797-1828) reprezintă un exemplu tipic al acestui soi de amatorism, în vreme ce aplecarea lui pentru miniaturile muzicale a satisfăcut preferința pentru muzica de cameră în locul celei simfonice. Colectarea masivă de documente în scopuri savante a dus la producerea unor monumente cărturărești precum istoria turcilor în unsprezece volume a lui Joseph von Hammer-Purgstall (1774-1856). Maximul de ignoranță politică de care putea să dea dovadă un compilator a fost demonstrat de orientalistul vienez August Pfizmaier (1808-1887), care afla de războiul franco-prusac citind un ziar chinez.

Dragostea pentru trecut a încurajat strângerea arhivelor și înființarea muzeelor, locuri unde se puteau colecționa curiozități locale. Arhiducele Johann (1782-1859), unul dintre fiii lui Leopold al II-lea, a înființat un astfel de muzeu la Graz, în 1811, combinând istoria și etnografia. În 1829, el s-a făcut și mai iubit de populația din Styria căsătorindu-se cu fiica unui diriginte de poștă, un adevărat triumf al dragostei față de mândria dinastică, sentiment aplaudat de clasa mijlocie. Plăcerea de a fi curator al unui muzeu și-a găsit expresia poetică la boemianul Adalbert Stifter, care, în *Der Nachsommer* (*Dragoste târzie*) (Pesta, 1857), ridica în slăvi o locuință aristocrată devotată conservării, ca într-un muzeu, a legilor eterne ale naturii și artei.

Artele vizuale au reflectat dorința de a imortaliza prezentul în toate tipurile de monumente. Au înflorit peisagistica și arta portretului, precum și schițele cu flori de câmp. Dorinței fiecărui burghez de a fi păstrat în amintire de către urmașii săi i s-a răspuns prin litografie, pe care inventatorul ei, praghezul Alois Senefelder (1771-1834), a introdus-o la Viena în 1803. Marele maestru al litografiei avea să fie vienezul Josef Kriehuber (1800-1876), care a lăsat mai mult de trei mii de litografii executate cu finețe de gravor. În litografii precum *Matinee bei Liszt* (*Matineu cu Liszt*) (1846) el a lucrat direct în piatră pentru a prinde esența unui moment, la fel cum va face în curând fotografia.

În literatură, gustul Biedermeier a favorizat ceea ce s-a numit „omul mărunt" (*der kleine Mann*), reprezentat de personajul lui Grillparzer din *Der arme Spielmann* (*Sărmanul muzicant*) (1848) și cel al lui Stifter din *Kalkstein* (Leipzig, 1853). Cetățenul supus unor suferințe îndelungate, între două vârste, aparținând de regulă păturii de jos, omul care își acceptă soarta umilă și crede în Providență devine un erou popular, celebrat mai târziu de Ferdinand von Saar, Marie von Ebner-Eschenbach și de zeci de foiletoniști. Reprezentând în esență resemnarea față de birocrație și aristocrație pe care o simțeau cetățenii austrieci, omul mărunt demonstra felul în care până și cei umili se bucură de creația lui Dumnezeu, supunându-se legilor Lui. În această carte sintagma „om mărunt" este folosită pentru a-i desemna pe intelectualii de origine joasă care afișau o umilință excesivă pentru a-și masca aspirațiile creatoare.

Din păcate, soarta omului mărunt era mult prea reală. Perioada Biedermeier a produs un număr de inventatori ale căror invenții erau descurajate de aparatul birocratic, pentru a fi, mai târziu, făcute celebre

de alții. Josef Ressel (1793-1857), născut în Boemia, a conceput un propulsor în 1826 la Triest, cu zece ani înaintea lui Ericsson, însă i s-a interzis să-l experimenteze. Încă din 1815, croitorul austriac Josef Madersperger inventase o mașină de cusut având un ac cu o gaură de ață în vârf. Deși în preajma lui 1840 își perfectase dispozitivul, a murit sărac lipit pentru că nimeni nu dorea să-l scoată pe piață. Rezistența birocratică la inovație i-a nenorocit și pe alți inventatori și teoreticieni, inclusiv pe Gregor Mendel (1822-1884), pe care umilința l-a împiedicat să-și facă publice experimentele din anii 1860.

Perioada Biedermeier a marcat epoca de aur a teatrului. Pe lângă Grillparzer, a cărui popularitate a apus după 1830, *Zauberposse* a înflorit prin pana lui Ferdinand Raimund (1790-1836), ale cărui ferii au continuat tradiția reprezentată de *Flautul fermecat* (1791). Într-o manieră mult mai modernă, vienezul Johann Nestroy (1801-1862) a perfecționat tehnica satirei apelând la jocurile de cuvinte, spre frustrarea cenzorului. Dramaturgii Biedermeier au reînviat atitudinile baroce, în special în ce privește reprezentarea lumii ca teatru. În *Der Traum ein Leben* (*Visul ca viață*) (1831) Grillparzer a împrumutat tema de la Calderón pentru a evoca întrepătrunderea barocă de cer și pământ, realitate și iluzie, amintindu-le spectatorilor că lumea se conduce după regula ierarhiei. Uneori renunțarea se transforma în fascinație a morții; în tragediile lui Grillparzer moartea apare ca marele reconciliator. Refuzul intelectualilor austrieci de a propune remedii, atitudine care va fi numită nihilism terapeutic, a accentuat resemnarea de tip Biedermeier.

Germanistul berlinez Walter Brecht (1876-1950), care a predat la Viena între 1913 și 1925, a comparat valorile perioadei Biedermeier din Austria și Prusia[18]. El susținea că Austria a păstrat și în secolul XX atitudini care caracterizaseră Germania cu două secole în urmă. Particularismul, coeziunea familiei și lipsa unei conștiințe de stat erau atributele societății Gemeinschaft care a supraviețuit vreme îndelungată în Imperiul Habsburgic, mult mai mult decât în Germania. Dincolo de ubicuitatea birocrației, adăuga Brecht, exista o disponibilitate pentru încălcarea legii prin trecerea cu vederea a infracțiunilor. Ineficiența cu care erau aplicate edictele a început să fie cunoscută sub numele de Schlamperei, termen folosit cu sensul de lejeritate sau afaceri încurcate*. Pentru mulți austrieci, Schlamperei simboliza opusul eficienței prusace, oferindu-le deopotrivă o sursă de putere și de slăbiciune. La nivelul eșaloanelor inferioare, lejeritatea apărea ca rezultat al faptului că subalternii îi priveau cu milă pe „oamenii mărunți" asemenea lor, deschizându-le calea spre mită sau povestiri înduioșătoare. Printre funcționarii superiori, un anumit Schlamperei provenea din persistența valorilor feudale: eticheta decreta că fiecare înalt funcționar trebuie să împlinească dorințele unui arhiduce sau conte. În terminologia lui Parsons, funcționarii de rang inferior îmbrățișau standarde particulariste, în

* „Dezordine", „neglijență" în limba germană (n.t.).

vreme ce superiorii lor considerau ascripția mai presus decât valoarea realizărilor individuale.

Atunci când Viktor Adler a calificat guvernul Austriei „ein durch Schlamperei gemilderter Absolutismus" (absolutism îmblânzit de *Schlamperei*), intenția lui era să laude influența umanizantă a acestui *laissez-vivre* antiprusac. În *Prusaci și austrieci* – o schiță publicată de Hugo von Hofmannsthal în 1917, acesta i-a lăudat pe austrieci pentru mai marea lor diversitate, umanitate și tradiție[19]. Schița poetului a reluat, la modul sistematic, dihotomia lui Tönnies dintre Gemeinschaft și Gesellschaft, într-atât era acesta de convins de legătura puternică pe care Austria o avea cu valorile preindustriale. Faptul că după 1850 funcționarii de la orice nivel ierarhic au început să se simtă divizați între datoria față de stat și cea față de concetățeni s-a reflectat prin aplicarea forțată a rigorii Gesellschaft asupra spontaneității din societatea rurală. Deși standardele universale amenințau obiceiurile locale, Schlamperei a persistat până la 1938, simbolizând acea suspendare între vechi și nou caracteristică Imperiului Habsburgic.

Dominația intelectuală a evreilor: rădăcinile ei în tradiția tribală și respingerea creștinilor

Orice studiu privitor la viața intelectuală din Austria trebuie să acorde o atenție specială evreilor. Nici un alt grup etnic nu a dat atâția gânditori de o mare originalitate transcendentă – teoreticieni ca Freud, Husserl, Kelsen, Wittgenstein, Mahler, fără să îi mai amintim pe Schnitzler, Kraus, Broch sau Roth. În plus față de aceste genii creatoare, un număr disproporționat de gânditori în orice domeniu – în afară de etnologie – au fost evrei. În unele domenii cum sunt psihanaliza și austromarxismul, evreii au dominat într-un număr copleșitor. Desigur nu toți gânditorii originali au fost evrei. Catolicii Brentano, Mach și Carl Menger au fondat școli nu mai puțin originale decât cele inițiate de gânditorii evrei. Totuși, clasa de mijloc evreiască a oferit un forum unic de discuție și diseminare pentru ideile noi. În timpul lui Moritz Benedikt, *Neue Freie Presse*, căreia îi aparținea *Wiener Tagblatt*, condus de Moriz Szeps, promova ideile liberale în articole scrise în cea mai mare parte de evrei pentru evrei. De asemenea, abonații la jurnale de mai mică importanță precum *Die Fackel* al lui Karl Kraus erau în majoritate evrei. Fără acest public avid de spirit și de noutăți, literatura austriacă ar fi devenit probabil săracă după 1850, așa cum avea să se întâmple după 1938.

Există o serie de ipoteze care încearcă să explice dominația intelectuală pe care evreii au exercitat-o în interiorul Austro-Ungariei și nu numai. Analizele de acest fel trebuie să înceapă cu întrebarea privitoare la sensul adânc al coeziunii comunităților evreiești. Este vorba despre

religie, educație, moravuri, rasă sau de o combinație a acestora capabilă să le confere unor oameni atât de diferiți unul de celălalt o identitate comună? Pentru a elucida enigma, praghezul Erich Kahler (1885-1970) a semnalat diferența dintre un trib, ca evreii, și o națiune, ca francezii:

> ...un *trib* este un grup etnic care a evoluat din și prin propria religie, *înainte* de dezvoltarea religiei lumii sau acolo unde aceasta nu putea ajunge. O *națiune* este un grup etnic care a apărut *după* și sub patronajul unei religii, cum s-a întâmplat în Franța, Anglia, Rusia și în alte țări[20].

Datorită religiei tribului, evreii au reușit să mențină un tip arhaic de unitate care poate supraviețui cunoscutului proces de asimilare. Termenul din urmă denotă două tipuri distincte de comportament: acțiunea pozitivă de indentificare cu o cultură seculară și acțiunea negativă de a te debarasa de propriile rădăcini evreiești. Pentru majoritatea evreilor asimilați, identificarea culturală cu vorbitorii de limba germană a însemnat abandonarea practicilor religioase, deși antisemiții nu le-au permis evreilor nepracticanți să-și uite originea. Legați prin ceea ce Ben Halpern a numit „o comunitate a destinului", atât credincioșii, cât și necredincioșii evrei și-au conservat trăsăturile iudaice[21]. Vom examina în continuare modul în care unele dintre aceste obiceiuri și doctrine au încurajat excelența intelectuală.

Până la 1880 cel puțin, majoritatea băieților evrei învățau o brumă de ebraică, cu toate că apoi mulți uitau repede limba sau încetau să se supună prescripțiilor religiei iudaice. Pregătirea în ebraică punea accentul pe memorizare, iar elevii care studiau Talmudul învățau să filtreze cazurile concrete astfel încât să fie capabili să discearnă semnificația etică a acestora. Ușurința de a discerne, efect al unei astfel de educații, a fost descrisă de evreul rus Immanuel Velikovsky (1895-), care a studiat la Viena cu psihanaliștii Wilhelm Stekel și Alfred Adler la începutul anilor 1930[22]. Majoritatea evreilor se roagă în ebraică, chiar dacă nu o înțeleg, și uneori visează în această limbă. Pentru că în ebraică vocalele nu sunt transcrise prin literele alfabetului, ci prin semne diacritice, adesea omise, vorbitorii acestei limbi au posibilități practic infinite de a crea calambururi. Orice evreu care a învățat să citească în ebraică fără semne diacritice și-a dezvoltat mai mult ca sigur un ochi ascuțit pentru orice fel de joc de cuvinte. Velikovsky susține că acest exercițiu stimulează spiritul, pregătindu-i pe scriitori să creeze unele asociații implauzibile pentru spiritul ne-evreilor. În plus, interzicerea conceperii unor imagini ale lui Dumnezeu îl obligă pe evreu să se gândească la El în termeni abstracți. Inițierea timpurie în subtilitățile juridice și teologice îi conferă o abilitate dialectică pe care doar câțiva dintre catolicii iezuiți o mai au. În fine, numele bizare pe care mulți dintre evreii austrieci le-au primit în secolul al XVIII-lea le-au întețit conștiința jocurilor de cuvinte. Deși numele caraghioase nu se limitau doar la evrei, ele au devenit un subiect favorit al glumelor evreiești. Wilhelm Stekel

susținea că deseori numele unui om modelează imaginea lui despre sine – *nomen est omen* – vezi cazul în care un funcționar pe nume Sicher (dl Sigur) încearcă să se ridice la semnificația numelui său repetând la nesfârșit fiecare tranzacție[23].

Hermann Broch a subliniat un alt aspect al pregătirii religioase a evreilor[24]. Suprema valoare evreiască, spune Broch, este omagierea vieții; pe această premisă se clădesc toate legile evreiești, în special reglementările privitoare la mâncarea cușer. O asemenea prețuire a vieții îngreunează atitudinea evreilor în raport cu disprețul antisemiților față de această valoare. Pentru evreu tot ceea ce pune în valoare viața este drept și ceea ce îi reduce importanța, nedrept. Cazuistica talmudică îi învață pe elevi să cântărească modul în care acțiunile ajută sau pot amenința o ființă. În ciuda setei pentru dreptatea pământească, evreii se autoflagelează, concepându-l pe Dumnezeu ca pe o ființă extrem de distantă, care poate fi interpelată, dar niciodată atinsă. Evreul este obligat astfel, spune Broch, să-l caute fără încetare pe Dumnezeu, deși fără nici o speranță de a-L găsi vreodată, căci nici o faptă pământească nu poate influența divinul. Cu toate că această austeritate a fost întrucâtva îmblânzită în cazul unor gânditori precum Martin Buber, incoruptibilitatea Dumnezeului evreilor ne ajută să ne explicăm energia demonică a unor oameni ca Broch, Husserl, Herzl și Kraus. Ca partizani ai justiției, ei au fost învățați că nici o faptă săvârșită de om nu poate să-l îmbuneze pe Dumnezeu.

Abilitatea lingvistică i-a ajutat pe evrei să-și îndulcească umilințele la care erau supuși de către creștini. Respectul de sine o dată lezat putea fi compensat prin bancuri cu dublu înțeles, de o scurtime remarcabilă, care îi ridiculizează pe agresor și pe agresat deopotrivă:

> Doi străini fac cunoștință într-un compartiment de tren:
> „Von Bredow – locotenent în rezervă."
> „Lilienthal – inapt permanent." (*dauernd untauglich*)[25]

Multe bancuri fac haz pe seama evreului leneș sau *Schnorrer* care trăiește cerșind de la coreligionari; uneori el muncește mai mult decât alții, angajați cu acte în regulă[26]. Capacitatea evreilor de a sublima umilința în vorbe de spirit a transformat limba în armă de luptă împotriva traumelor. Ușurința lingvistică, în special acea capacitate de a percepe înțelesurile duble, a devenit o parte a armurii psihice a fiecărui evreu. Se pare că această imersiune în profunzimile limbii i-a stimulat pe filosofii precum Mauthner și Wittgenstein să susțină autonomia limbii în raport cu experiența. Fascinația lui Freud față de scăpările de limbaj poate fi de asemenea reflexul unei atitudini evreiești adânc înrădăcinate.

Mulți dintre gânditorii evrei au fost motivați de sentimentul nesiguranței. Faptul că evreii excelau în universități devenise deja o banalitate. Acest lucru se datora familiilor care îi împingeau de la spate să învețe mai mult decât ceilalți pentru a lupta împotriva prejudecăților. Eseistul maghiar Emil Reich descria modul în care o mamă, incapabilă

să se identifice cu specificul țării în care trăiește, își cocoloșește copilul, revărsând asupra lui dragostea pe care nu o poate oferi societății. Pentru o astfel de mamă, copilul este patria[27]. Visul mamei lui Freud că „Sigi al ei cel cu părul de aur" va deveni cândva celebru a acționat ca o profeție care trebuia să se împlinească: femeia a făcut tot ce i-a stat în putință pentru educația fiului ei, mergând până la a muta în altă parte pianul surorii lui atunci când acesta îl enerva pe savantul în devenire. Un alt stimul puternic avea să fie pentru Freud scena în care tatăl său a fost îmbrâncit de pe trotuar și a acceptat cu umilință insulta. Acest fel de resemnare l-a determinat pe Freud să evite o soartă similară câștigându-și respectul creștinilor. La unii evrei, dezgustul față de umilință a culminat în ura de sine. Otto Weininger venera forța eficienței, echivalând pasivitatea evreilor cu slăbiciunea feminină. În locul vieții – ca valoare tipic evreiască – el a așezat puterea, pe când blânda ură de sine a lui Freud era bună doar ca să stimuleze ambiția.

Desigur, nu toate carierele le erau interzise evreilor. Unii evrei apropiați ai curții precum Samson Wertheimer (1658-1724) au prosperat, alții au devenit, după 1815, bancheri de frunte pe continent. Profesiunile care presupuneau erudiția, cum ar fi medicina, dreptul și jurnalismul sau un profesorat la universitate, promiteau ieșirea rapidă din ghetou prin exploatarea unor abilități potențate de educația de bază. La vârsta de douăzeci și trei de ani, Weininger dobândea prin *Geschlecht und Charakter* (*Sex și caracter*) faima la care visau toți băieții evrei. Romanul lui Arthur Schnitzler, *Der Weg ins Freie* (*Drum deschis*) (Berlin, 1908) dădea seama de nesiguranța și megalomania cărora le cădeau victime unii dintre intelectualii evrei. Ahtiați după succes, ei erau mereu disponibili pentru experiment, lucru oarecum neobișnuit în cazul celorlalți. Supraviețuind generații la rând într-o postură marginală, evreii aveau mai puțin de pierdut îmbrățișând noutatea. Evreii care au rezistat școlii dure a antisemitismului au avut toate șansele să devină, cu adevărat, foarte tenaci.

Meseriașii catolici care se temeau de competiția economică din partea evreilor nu știau mai nimic din ceea ce se petrecea în intimitatea satelor evreiești. În așa-numitele Shtetl-uri* din Boemia, Moravia și, în special, Galiția a înflorit un etos Gemeinschaft care va dăinui până în secolul XX. Acolo a supraviețuit hasidismul care l-a influențat pe Martin Buber și tot această evreime rurală l-a inspirat pe Herzl atunci când a conceput planurile coloniilor agricole din statul evreiesc pe care îl visa[28]. Doi scriitori evrei, praghezul Leopold Kompert (1822-1886) și galițianul Karl Emil Franzos (1848-1904), au câștigat iubirea cititorilor pentru felul în care îi portretizau pe evreii umili, atât de asemănători cu „oamenii mărunți" ai lui Saar și Ebner-Eschenbach[29]. Protejați de Shtetl, evreii austrieci au îmbrățișat civilizația secolului al XIX-lea ca niște nou-veniți, dând frâu liber energiilor acumulate în veacuri de

* În idiș, „târguri, sate evreiești din Europa de Est" (n.t.).

izolare. Venerându-și bunicul patern din Moravia, Freud era doar unul dintre cei mulți care și-au recunoscut datoria față de înțelepciunea de veacuri a evreilor, turnată în tiparul urban.

Intelectualii evrei au reprezentat însăși esența sentimentului de înstrăinare a scriitorului față de societate, atât de răspândit în Austria după 1800. Dimpotrivă, în Ungaria, evreii nu numai că au manifestat o mai mare disponibilitate de asimilare, dar toți scriitorii erau adulați. Boemia a fost regiunea în care evreii au suferit cel mai aprig, striviți de ostilitatea dintre cehi și nemți. Numeroși evrei din Boemia, printre care și Gustav Mahler, Hans Kelsen și, o perioadă, Karl Kraus, s-au convertit la catolicism. Alții, printre care Viktor Adler, au îmbrățișat protestantismul. În particular, evreii din Boemia au avut tendința să-și sublimeze destinul într-o anumită viziune a eternității. Inventând o lume de vis, vizionarii precum Mahler și Kafka și-au câștigat o liniște care le fusese refuzată pe pământ. Hermann Broch și Stefan Zweig prețuiau arta ca pe un element de echilibru în societatea vieneză. Cu toate că, din delicatețe, tatăl lui Zweig putea refuza să se așeze la masă lângă un conte, nimic nu-l oprea să stea la teatru lângă un arhiduce[30].

Arta era întru totul democratică, și totuși Viena a fost zdruncinată de antisemitismul având mai cu seamă cauze economice. După ce Wilhelm Marr a inventat termenul de antisemitism în 1879, acesta a ajuns să denumească o mișcare lipsită de spiritul religios care animase anti-iudaismul (*Judenhass*). Industrializarea îi aruncase pe evrei în competiție cu creștinii, în vreme ce în ecomonia rurală raportul era unul de complementaritate. Nobilii din Ungaria și Polonia, care disprețuiau profund comerțul, au considerat serviciile cămătarilor și comercianților evrei bine venite. Din momentul în care complementaritatea economică a fost înlocuită de competiție, averile tot mai mari ale evreilor au ajuns să-i exaspereze pe meșteșugarii, micii negustori și țăranii care se zbăteau în sărăcie. În Austria, la fel ca în Germania, industrializarea a început după emanciparea evreilor din 1848, pe când în Anglia și, în mai mică măsură, în Franța înflorirea economică precedase afirmarea acestora. Acolo unde evreii au intrat în competiție în aceeași perioadă cu toată lumea, ei au devenit cei mai flagranți *nouveaux riches*, trezind resentimentele clasei de jos și generând frustrări profunde. Dacă evreii se puteau mândri cu o puternică solidaritate de familie și o tradiție de întrajutorare, după cum sublinia Stanislaw Andreski, creștinii păturii sărace pierdeau văzând cu ochii aceste rațiuni ale respectului de sine[31]. Aveau, așadar, o nevoie disperată de a găsi un țap ispășitor.

La Viena afirmarea evreimii rurale a exacerbat antisemitismul. După 1900, evreii și turcii erau singurii care își purtau costumele tradiționale pe străzile Vienei. Vederea unui caftan era un adevărat afront pentru omul din clasa de jos, cufundat în nostalgia Austriei preindustriale, alimentat de spectacole precum cele de 1 Mai din Prater. Unii psihanaliști ca Otto Fenichel, Bruno Bettelheim, Rudolph Loewenstein ș.a. au fost de părere că un antisemit își proiectează în evrei calitățile

indezirabile pe care le reprimă. Se pare că această clasă de jos vieneză proiecta în purtătorii de caftane din Judengasse propria nostalgie pentru un trecut mai simplu[32].

În 1899 a apărut un țap ispășitor în persoana ucenicului de cizmar Leopold Hilsner. În luna aprilie a acelui an acesta a fost acuzat că ucisese o croitoreasă de nouăsprezece ani la Polna, în Boemia de sud-est. Reclamantul a dat de înțeles că tânărul comisese o crimă rituală pentru a obține sânge creștin pentru *matzoh*. Acest gen de crimă apocrifă era deja monedă curentă prin eforturile unui preot neamț din Praga, August Rohling (1839-1931)[33]. În a sa murdară *Der Talmudjude: Zur Beherzigung für Juden und Christen aller Stände* (*Jidanul talmudic – În atenția jidanilor și creștinilor din toate clasele sociale*) (Münster, 1871) el a popularizat calomnia privitoare la vărsarea de sânge, pe care Johann Andreas Eisenmenger (1654-1704) o făptuise în 1700. După ce un tribunal local l-a condamnat pe Hilsner la moarte pe baza unor probe indirecte, la finele lui 1899 Tomáš Masaryk a publicat o serie de broșuri și articole pledând pentru rejudecarea cazului. Deși la a doua judecare, din noiembrie 1900, s-a evitat orice referință la omorul ritualic, Hilsner a fost condamnat la închisoare pe viață. După ce a ispășit pedeapsa timp de optsprezece ani, a fost iertat de împăratul Carol. Cazul Polna a coincis cu punctul culminant al Afacerii Dreyfus, fapt care i-a intimidat pe evreii din întreaga Austrie. Un anume profesor universitar, el însuși evreu convertit, l-a îngrozit pe Masaryk afirmând: „Știi că eu însumi sunt evreu și sunt convins că această treabă cu omorul ritual este o pură superstiție. Dar acest caz dovedește posibilitatea existenței unei secte secrete care poate că, la urma urmei, practică omorul ritualic"[34].

La o generație după aceea, antisemitismul era satirizat de protestantul vienez Hugo Bettauer (1877-1925) în *Die Stadt ohne Juden: Ein Roman von Übermorgen* (*Orașul fără evrei – un roman de poimâine*) (Viena, 1922). Descriind colapsul economic de după alungarea evreilor din Republica Austria, această fantezie arată în detaliu modalitățile prin care evreii stimulează comerțul. Creștinii nu mai pot consulta un bancher evreu pentru a face speculații valutare. Creștinele nu se mai frământă să se îmbrace la modă pentru că nu mai este nevoie să concureze cu evreicele. Fetele creștinilor sunt sătule de prietenii lor bețivi, acum când nu mai sunt copleșite de cadourile primite de la pețitorii evrei. Chiar meseriile de lux sunt în declin; prostituatele nu-și mai pot permite să-și întrețină iubiții. Aliat socialist al lui Karl Kraus, Bettauer a fost împușcat în biroul său la 10 martie 1925 de un student la stomatologie, care l-a acuzat pe ziarist că ar fi încurajat promiscuitatea sexuală. Bettauer a murit după șaisprezece zile, fără să fie jelit de nimeni.

Simpatia pentru evrei nu ar trebui să pună în umbră realizările celorlalți. Oricâte energii ancestrale ar fi absorbit evreii, intrarea lor într-o societate pe cale de industrializare s-a izbit de unul dintre multele obstacole pe care Austria le întreținea. Imperiul Habsburgic a fost prin

excelență o patrie a străinilor, locul în care naționalitățile diferite se confruntau și ridicau ștacheta realizărilor. Cehii, nemții și evreii concurau între ei în Boemia; polonezii, nemții, rutenii și evreii în Galiția; slovacii, nemții, ungurii și evreii în Slovacia; românii, nemții, ungurii și evreii în Transilvania; croații, sârbii, nemții, ungurii și evreii în Banat, iar la Praga, Budapesta și Viena toți aceștia dădeau frâu liber forțelor creatoare. Evreii, la fel ca nemții, se distingeau prin faptul că se aflau pretutindeni, răspândiți în tot imperiul. La fel ca nemții, evreii erau cosmopoliți, având rude în afara Austriei, ceea ce îi făcea să se simtă membrii unei comunități mai largi. Dacă ne punem întrebarea cum s-a făcut că evreii austrieci au fost mult mai inovatori decât cei din Germania, găsim un răspuns la populația rurală a evreilor din Austria. În Germania și, de asemenea, în Franța, aproape toții evreii locuiau în ghetoul urban, unde pierduseră legătura cu mistica și pământul. În Austria, evreii de la țară treceau direct la existența urbană, topindu-se în amestecul deja impresionant de rase. Nimeni nu a beneficiat mai mult de varietatea societății dunărene decât evreii care, mai mult ca orice altă grupare de indivizi, au fost autorii Veselei Apocalipse.

2

Împăratul și curtea lui

Longevitatea fragilității: lumea siguranței și cassandrele ei

Afirmația că Imperiul Habsburgic era sortit prăbușirii, dacă nu prin război, atunci prin uzura naturală, a devenit deja un loc comun. Gafa contelui Berchtold, care în iulie 1914 a ales calea războiului doar ca să obțină un altfel de război decât cel pe care îl avusese în minte, pare tipică pentru starea unui regim ce abia se mai ținea pe picioare. O opinie contrară, aparține lui Peter Feldl; acesta e de părere că imperiul s-a prăbușit numai și numai pentru că, în 1917 și 1918, conducătorii lui nu au putut să țină pasul cu marea rapiditate a schimbărilor[1]. Deși colapsul nu era inevitabil, afirmă apăsat Feldl, politicienii de la vârf nu mai aveau nici dorința, nici capacitatea să-l împiedice. Această carte se ocupă cu precădere de forțele de stabilitate din interiorul imperiului, și nu de cele care au condus la dezintegrare. În mod tragic, tocmai forțele care au conferit unitate imperiului, adică tenacitatea împăratului și tradiționalismul demnitarilor, aveau să ducă, pe termen lung, la dezastru. Debilitatea măsurilor politice din 1917 și 1918 a fost încununarea câtorva decenii de evitare a deciziilor dificile.

Deși cititorii de azi îi salută pe gânditorii care au anunțat profetic dezastrul, empatia cu un Karl Kraus și Georg Trakl nu ar trebui să mascheze faptul că, înainte de 1914, cassandrele de acest fel erau tolerate fără însă ca nimeni să și creadă în ele, într-o lume convinsă că va supraviețui. Optimiștii ca Ferenc Molnár și Hermann Bahr vorbeau mai pe placul burghezilor suficient de norocoși pentru a se fi născut înaintea potopului. Nimeni nu a descris mai fidel această lume a siguranței decât evreul vienez Stefan Zweig (1881-1942) în *Die Welt von Gestern: Erinnerungen eines Europäers* (*Lumea de ieri. Amintirile unui european*) (Stockholm, 1942). Crescând în perioada dintre 1880 și 1890, el s-a bucurat de o societate în care familiile prospere își priveau viitorul cu seninătate. Moneda avea acoperire în aur, fiecare știa ce datorează sau ce i se datorează, la fel cum orice demnitar sau ofițer știa în ce an va ieși la pensie. Tatăl lui Zweig prefera să conducă o afacere solidă, cu profituri sigure, decât să se aventureze în speculații; avea mania să

cumpere asigurări, iar ca moto: „Siguranța înainte de toate". Clasele de mijloc credeau în tangibilitatea progresului; acești oameni au fost martorii descoperirii becului electric și ai minunilor tehnicii precum țevile de instalație sanitară, telefoanele și bicicletele. Părea că Europa o luase cu adevărat înaintea restului lumii, căci nu mai avusese parte de război cu adevărat lungi de la 1815.

Dacă teza lui Zweig divulgă o nostalgie pentru visele împlinite, o seamă de alți observatori îi împărtășesc sensul general. Criticul muzical evreu Max Graf (1873-1958), unul dintre prietenii lui Freud, își amintea optimismul care a caracterizat perioada 1890-1914 în termenii următori:

> Noi, cei care ne-am născut și am crescut la Viena, nu aveam idee că această epocă strălucită a orașului de dinaintea primului război mondial însemna sfârșitul... și cu atât mai puțin nu bănuiam că monarhia habsburgică... era sortită pieirii. (...) Ne bucuram de acest oraș splendid, atât de frumos și de elegant, și nu ne trecea prin minte că lumina care îl învăluia avea culoarea amurgului[2].

Un asociat mai tânăr al lui Freud, Robert Waelder (1900-1967), făcea diferența între atitudinile de lungă și cele de scurtă durată:

> Exista mult pesimism și resemnare în fața viitorului depărtat. Pe de altă parte însă, progresul economic și o viață intelectuală și culturală ieșită din comun nu puteau fi puse sub semnul îndoielii[3].

Majoritatea intelectualilor și cetățenilor obișnuiți beneficiau de cultura și distracțiile aflate la îndemână, fără să le pese dacă idila va dura sau nu la nesfârșit.

Nostalgia care i-a făcut pe Zweig și Graf să celebreze stabilitatea antebelică i-a îndemnat pe alți scriitori să accentueze presentimentul sfârșitului. Robert Musil în *Omul fără însușiri* (1930-1943) și Joseph Roth în *Marșul lui Radetzky* (Berlin, 1932) se plasează la polul opus lui Zweig prin crearea unor personaje torturate de premoniții. În cazul evreului galițian Roth (1894-1939), viața de alcoolic, alternând perioadele de trezie cu cele de beție totală, a ascuțit poate percepția unei oscilații asemănătoare în societatea austriacă antebelică. Modul fatalist în care Roth acceptă dezastrul nu rimează deloc cu bravada afișată de generația sa. Așa cum remarca Max Brod, generația antebelică poate fi considerată oricum, numai pierdută nu. În ciuda temerilor, tinerii au înfruntat primul război mondial cu hotărâre și curaj, sperând că vor împiedica producerea catastrofei[4]. În artă, aceste speranțe au fost întruchipate de către expresioniști, care doreau ca, la sfârșitul războiului, să construiască o societate mai bună decât cea dispărută.

Scriitorii deziluziei ca Musil și Roth întăresc tentația de a gândi istoria Austro-Ungariei ca pe o poveste a decăderii. De curând, această perspectivă a fost îmbrățișată de germanistul italian Claudio Magris în *Der habsburgische. Mythos in der österreichischen Literatur* [1963] (*Mitul habsburgic în literatura austriacă*) (Salzburg, 1966). Dacă înainte

de 1918, scrie Magris, majoritatea scriitorilor austrieci îndepărtaseră înspăimântați până și gândul colapsului imperial, după 1918 ei au deplâns fragilitatea antebelică de parcă aceasta ar fi înfrumusețat paradisul pierdut. Mitul bunăstării habsburgice i-a încântat pe unii dintre devotații Tinerei Viene precum Bahr și Hofmannsthal, care, după război, au descris în culori apoteotice regatul prăbușit. Ceva mai înainte, mitul habsburgic le servise unor Grillparzer și Stifter să mascheze decadența și inechitățile din jur. Cu toate că Magris oferă multe sugestii valoroase, analiza lui se împotmolește în tentativa de a defini mitul. Nefăcând o diferențiere între sensurile psihanalitice, marxiste și literare ale mitului, el nu explorează măsura în care a avut succes mitul habsburgic în rândul populației. Lăsând să se înțeleagă faptul că scriitorii austrieci au întors spatele realității, el nu specifică natura acesteia și nici dacă aceștia au evadat dintr-o realitate politică, economică sau psihologică. Magris însuși pare că schimbă perspectivele cu nonșalanța impresioniștilor pe care îi deplânge.

Modul în care Magris descrie iluziile austriecilor legate de împărații lor suferă de omisiuni semnificative. La fel ca mulți dintre cei care se ocupă de istoria intelectuală austro-ungară, Magris uită să ia în considerare Ungaria. În Ungaria, loialitatea dinastică a motivat scriitorii precum Mór Jókai, iar după 1918 nostalgia habsburgică a animat publiciști ca Gyula Szekfü. Magris vede Boemia ca pe un ghimpe în coasta austro-germanilor, fără să înțeleagă modul în care acolo conflictul dintre cehi, nemți și evrei a dat naștere unor talente extraordinare, în special în rândul celor care au părăsit Boemia pentru Viena. Încă mai dăunător în ce privește teza mitului habsburgic este faptul că Magris ignoră o serie de oameni care, deși nu aveau încredere în Habsburgi, au muncit cu sârg la perpetuarea imperiului: austromarxiștii de felul lui Karl Renner și unii federaliști precum Aurel C. Popovici.

Accentul pe care Magris îl pune pe slăbiciunea imperiului poate fi, în parte, influențat de perspectiva sa italiană. Având în vedere că Veneția a avut de suferit sub stăpânirea habsburgică până la 1866, iar Triestul până la 1918, italienii, asemenea cehilor, preferă să treacă sub tăcere multe din realizările Habsburgilor. Acest gen de minimalizare a atins punctul culminant o dată cu acuzația lansată la adresa Austro-Ungariei de Virginio Gayda, puțin înainte de război, în *Modern Austria: Her Racial and Social Problems* [1913] (*Problemele rasiale și sociale ale Austriei moderne*) (Londra, 1915). Mult mai neîndurător decât Seton-Watson sau Wickham Steed, acest italian pro-ceh a făcut publice o serie de scandaluri din toate sferele vieții austriece. Citind paginile lui Gayda, ca și volumul lui Magris, te întrebi cum de a reușit Imperiul Habsburgic să reziste după 1860, pentru a nu mai vorbi despre ce s-a întâmplat după 1900. Această carte va încerca să corecteze punctul de vedere al celor doi autori pomeniți, punând accent mai curând pe forțele de coeziune decât pe cele de disoluție. Asemenea evreilor, Austro-Ungaria avea să supraviețuiască multă vreme după ce outsiderii au renunțat la ea.

Împăratul Franz Josef: un monarh Biedermeier într-o lume pe cale de industrializare

Franz Josef I, împărat al Austriei, rege al Ungariei și moștenitor al încă vreo douăzeci de alte titluri, a fost mai curând un personaj-simbol decât omul unor realizări certe[5]. Domnind din decembrie 1848 până în noiembrie 1916, mai mult decât orice alt monarh european, Franz Josef a devenit întruchiparea vie a voinței de supraviețuire. Nepot al împăratului Biedermeier Francisc I și nepot al confuzului Ferdinand I, Franz Josef a perpetuat atașamentul acestora față de tradiție. Deși se bucura de dreptul de veto asupra întregii legislații, el a aprobat cererile pentru monarhia constituțională în 1860 și 1867 și a permis sufragiul universal în Austria în 1907. Considerându-se o personificare a dinastiei, Franz Josef putea, în iulie 1914, să-și înceapă declarația de război cu formula „Către Popoarele Mele" (*An meine Völker*), punând accentul pe adjectiv.

Acest „consilier la curtea imperială", care trudea între opt și zece ore pe zi semnând documente și acordând audiențe, a impus un mare respect, în special după 1890. Când a îmbătrânit, Franz Josef părea, asemenea reginei Victoria, o relicvă a cărei venerabilitate inspira admirația. Favoriții împăratului erau imitați de mulți dintre demnitari. Nenumărați cetățeni aveau portretul împăratului în casele lor, de parcă doreau să-și amintească lor înșile faptul că îi văzuseră figura prezidând fiecare sală de clasă și fiecare cazarmă.

În viața privată, împăratul se supunea unui regim foarte sobru, trezindu-se de regulă la 5 dimineața și retrăgându-se nu mai târziu de ora 11 seara. Aversiunea lui cu privire la inovații se reflecta în menținerea la curte a ceremonialului spaniol. După ce își primea fără să clipească fiecare vizitator, încheia audiența printr-o scurtă înclinare a capului. Vizitatorii se retrăgeau cu spatele la ușă, ca nu cumva să-și întoarcă posteriorul spre Majestatea Sa Imperială. Nu împăratul, ci maestrul de ceremonii era cel care decidea cui să i se acorde audiență. Când își exercita funcțiile publice, Franz Joseph insista ca toți să i se adreseze cu „Majestatea Voastră Apostolică, mult iubitul nostru Împărat și Domn, Franz Josef I" (*Seine Apostolische Majestät, unser allergnädigster Kaiser und Herr*). Împăratul era atât de atent în ce privește ținuta încât, pe patul de moarte – se spune într-o anecdotă – el s-ar fi ridicat să-l mustre pe doctorul venit în pripă: „Du-te acasă și îmbracă-te corect". Până la sfârșitul vieții împăratul mânca la o masă aranjată potrivit etichetei spaniole, cu tacâmurile în dreapta farfuriei. La dineurile de la Schönbrunn, toți musafirii se opreau din mestecat atunci când împăratul termina un fel de mâncare. Pentru că el mânca foarte repede, cea mai mare parte a invitaților nu prea avea șansa de a savura bucătaria tradițională (Franz Josef ținea piept oricărei tentative de schimbare tehnologică). La Hofburg au fost instalate toalete abia în anii 1850, la

insistențele împărătesei Elisabeta. Împăratul nu avea încredere în telefoane, trenuri și, în special, în automobile, iar lumina electrică îi irita ochii. Ca majoritatea aristocraților din ținutul său, iubea enorm vânătoarea și alpinismul, mai ales stațiunea Bad Ischl.

Împăratul s-a aflat mereu sub influența familiei. Mama sa, arhiducesa Sophie (1805-1872), fiica regelui Maximilian I al Bavariei, nutrea ambiții nemăsurate în ce-l privea pe fiul ei. În 1848, ea a complotat pentru a-l aduce pe tron, iar în 1854 a aranjat căsătoria acestuia cu una dintre nepoatele ei, Elisabeta (1837-1898). Căsătoria celor doi veri primari s-a consumat la Viena, cu câțiva ani înainte ca Gregor Mendel să-și înceapă la Brünn, la douăzeci și opt de kilomentri distanță, cercetările în genetică. Mulțumită arhiducesei Sophie, căsătoriile consangvine, care i-au debilitat pe Habsburgi în secolul al XVII-lea și au întunecat mintea lui Ferdinand I, au continuat nestingherite, contribuind la instabilitatea mintală a lui Rudolf, prințul moștenitor. Sophie a distrus căsătoria fiului ei, refuzându-i împărătesei amestecul în treburile casei imperiale și în educația propriilor ei copii. Nefericita împărătească s-a consolat călărind, călătorind prin Ungaria, Bavaria și Corfu. În anii 1870, demența galopantă a vărului său, regele Ludovic al II-lea al Bavariei, a împins-o să colinde Europa în căutarea unui elexir împotriva nebuniei. În jurul vieții împărătesei Elisabeta s-au țesut atâtea legende încât contribuția ei reală la desfășurarea evenimentelor e greu de estimat. Oricât de mult și-ar fi iubit Franz Josef mama, este limpede că el își iubea mai mult datoria tradusă prin supunerea față de mamă. Principala acțiune statală a împărătesei Elisabeta a fost aceea de a-l convinge pe împărat să accepte, în 1866, Compromisul lui Deák și a-i determina pe unguri să-l primească entuziast în 1867. Dacă ar fi procedat la fel în numele cehilor, ea ar merita o reputație mai bună.

Deși Elisabeta și-a petrecut ultimii douăzeci de ani mai mult în străinătate, împărăteasa se afla la Viena atunci când prințul moștenitor, Rudolf, s-a sinucis, lovitură în urma căreia nu și-a mai revenit niciodată. Actul absurd al asasinării ei de către un anarhist italian, consumat la Geneva pe 10 septembrie 1898, l-a îndurerat adânc pe Franz Josef, forțându-l să amâne festivitățile grandioase ce urmau a fi organizate în cinstea celui de-al cincizecilea jubileu. Cortegiul funerar avea să etaleze cea mai sumbră pompă din întreaga sa domnie.

Cu mult timp înainte de moartea împărătesei, împăratul căuta deja să-și aline singurătatea luând micul dejun în compania actriței Katharina Schratt (1855-1940), pe care împărăteasa însăși i-o prezentase în 1886. Acest simplu gest de nesupunere a fost de ajuns pentru ca poporul să-l îndrăgească.

După împărătească, cea mai misterioasă figură dintre rudele lui Franz Josef era cea a unicului său fiu, prințul moștenitor Rudolf (1858-1889). Cuplul imperial a mai avut două fiice, care au supraviețuit. Personalitatea lui Rudolf combina fragilitatea nervoasă și martirajul bovaric al mamei cu simțul responsabilității și dragostea tatălui

pentru detalii. Neglijat de părintele său, Rudolf a crescut în timpul ministeriatului liberalului Auersperg din anii 1870. Deși inițial s-a arătat prietenos cu cehii, a ajuns să deteste regimul clerical al lui Taaffe, la fel cum condamna măsurile represive ale lui Kálmán Tisza. Rudolf împărtășea dragostea mamei sale pentru unguri și, după spusele lui Mór Jókai, vorbea ungurește ca un țăran[6]. Spirit anticlerical, mare admirator al lui Descartes și Voltaire, Rudolf se mai deosebea de tatăl său și prin admirația față de Franța. Rudolf a aprobat, în cele din urmă, alianța cu Prusia doar de teamă că Rusia va bloca pătrunderea Austriei în Balcani până la Salonic.

Între 1876 și 1878, economistul Carl Menger a călătorit cu Rudolf în calitate de tutore. În timpul vizitei lor în Anglia apărea o broșură nesemnată, având titlul *Der österreichische Adel und sein constitutioneller Beruf* (*Aristocrația austriacă și vocația ei constituțională*) (München, 1878); numele autorilor a fost divulgat abia în 1906. Impresionat de responsabilitatea civică a aristocrației britanice, Rudolf și mentorul lui au condamnat nepăsarea tinerilor din nobilimea austriacă: cu toții trăiau doar ca să vâneze și să danseze. În 1882 Menger l-a prezentat pe Rudolf francofilului Moriz Szeps (1834-1902), redactorul ziarului *Neues Wiener Tagblatt*. Rudolf și Szeps au corespondat timp de șase ani și, din 1883 până în 1885, prințul moștenitor a scris o serie de articole care au apărut nesemnate în paginile ziarului, mai ales în timpul crizei ungare din august 1883[7].

Cercetătorii nu au dezlegat misterul care înconjoară sinuciderea lui Rudolf la cabana de vânătoare din Mayerling, în 30 ianuarie 1889. Berta Szeps, fiica lui Moriz, a lăsat o relatare intenționând să facă lumină asupra motivelor gestului lui Rudolf; ea povestește cum, tânăr fiind, prințul moștenitor se îndrăgostise la Praga de o evreică. Femeia a murit de febră după ce fugise din locul său de exil de la țară[8]. La 5 noiembrie 1888 Rudolf o întâlnea pe baroana Maria Vetsera, pe jumătate grecoaică; se pare că aceasta i-a reamintit de iubita lui evreică. Afacerea cu Maria a intervenit într-o perioadă în care conflictul prințului cu împăratul luase proporții. Rudolf i-a scris Papei Leon al XIII-lea cerând anularea nefericitului său mariaj cu prințesa Stephanie și s-a simțit profund jignit când Papa i-a returnat cererea direct lui Franz Josef. În seara primirii documentului, Franz Josef asista la o recepție dată de noul ambasador al Germaniei; atunci când Rudolf s-a înclinat în fața lui, împăratul și-a întors spatele. Sala s-a cutremurat în momentul plecării vijelioase a lui Rudolf. În aceeași seară, ceva mai târziu, prințul moștenitor i-a spus lui Szeps: „Împăratul m-a insultat în față. De acum înainte, toate legăturile dintre noi se vor rupe. De acum înainte sunt liber!"[9]. Berta Szeps a susținut, spre deosebire de alții, că sinuciderea lui Rudolf a fost în primul rând un act politic, declanșat de urcarea pe tron, în iunie 1888, a împăratului german Wilhelm al II-lea, a cărui aroganță îi trezise prințului amintirea suferinței resimțite în urma

înfrângerii de la Königgrätz[10*]. Conștientizându-și eșecul în politică, în căsătorie și ca fiu, Rudolf a împușcat-o pe Maria Vetsera, apoi s-a sinucis. Pentru a ascunde consecințele politice ale evenimentului, vienezii au accentuat latura lui sentimentală. De parcă viața publică nu ar fi fost decât un libret de operetă, le-a plăcut să creadă că Rudolf murise de dragul unei femei și nu pentru convingerile lui.

Franz Josef nu va avea o relație mai bună nici cu moștenitorul prezumtiv, la vremea aceea între două vârste, arhiducele Franz Ferdinand (1863-1914), cel dintâi fiu al fratelui mai mic al împăratului, arhiducele Karl Ludwig. El însuși moștenitor prezumtiv timp de șapte ani, Karl Ludwig (1833-1896) ajunsese atât de evlavios încât, în 1896, nu s-a lăsat până nu a băut apă din Iordan, act care avea să îl coste viața, arhiducele murind în urma unei infecții intestinale. Fiul prințesei napolitane Maria Annunziata, Franz Ferdinand, a întreprins un voiaj în jurul lumii în perioada 1892-1893. A petrecut apoi trei ani (1895-1898) de convalescență în urma unei tuberculoze. În 1900 a contractat o căsătorie morganatică – cu Sophie Chotek (1868-1914) –, după ce Franz Josef i-a smuls promisiunea că nu va încerca să-și impună copiii rezultați din această relație ca moștenitori ai tronului. Deși mariajul era senin, ambii parteneri fierbeau de mânie din cauza afronturilor pe care maestrul de ceremonii, prințul Montenuovo, i le făcea Sophiei. Până în 1909 simplă prințesă și apoi ducesă de Hohenberg, Sophie avea un rang inferior în comparație cu cele treizeci de arhiducese care, oricât de tinere ar fi fost, pășeau înaintea ei la toate ceremoniile. Sophie știa că nu va deveni niciodată împărăteasă, iar la ocaziile oficiale era separată de soțul ei, călătorind într-o altă trăsură. Extrem de pioasă, Sophie și-a adus soțul pe calea credinței tatălui său, Karl Ludwig, fapt care, alături de preferința pentru manierele spaniole, l-a făcut nepopular în rândul maselor. Pe maghiari îi numea Hunnen[**], iar pe evreii din Budapesta, dornici de asimilare, îi disprețuia la fel cum condamna mișcarea Los-von-Rom[***], considerată pro-prusacă.

Începând cu 1901, Franz Ferdinand a jucat un rol activ în chestiunile militare, avându-și propriul personal la Palatul Belvedere și sprijinindu-l pe generalul protestant Franz Conrad von Hötzendorf (1852-1925). Franz Ferdinand a insistat ca Austro-Ungaria să intre în cursa navală împotriva Italiei, cu marinari recrutați din Croația. Moștenitorul prezumtiv își arăta pe față ostilitatea față de Ungaria, unde spera că se va introduce sufragiul universal. După toate probabilitățile, el dorea să-i unească în interiorul imperiului pe croații catolici cu sârbii ortodocși. Pentru că această perspectivă îi dezarmase pe conducătorii separatiști din imperiu, tinerii sârbi au trebuit să aleagă o metodă drastică pentru a salva visul Serbiei Mari.

* Hradec Kralove (n.t.).
** Huni (n.t.).
*** Desprinderea de Roma (n.t.).

Vestea asasinării lui Franz Ferdinand și a soției sale care, datorită rivalității cu Franz Josef, nu luaseră în seamă avertismentele și nu-și asiguraseră cu suficientă seriozitate protecția, a ajuns la Viena în ziua derby-ului, la închiderea sezonului monden. Nici măcar această știre nu a putut reduce la tăcere orchestra din Prater în acea ultimă duminică a lunii iunie. Joseph Redlich nota în jurnalul său că o asemenea nonșalanță era poate dovada că Franz Ferdinand ar fi provocat un dezastru și mai mare dacă ajungea împărat decât a făcut-o prin moartea sa. Redlich îl critica aspru pe arhiduce pentru clericalismul lui îngust, meschinăria în materie de bani, lipsa de încredere în asociați, lipsa de gust în colecționarea obiectelor de artă și setea cu care măcelărea vânatul[11]. În ciuda tuturor acestor defecte, victima asasinatului de la Sarajevo a devenit martir – printre altele datorită flagrantei lipse de respect cu care prințul Montenuovo l-a copleșit până și în moarte. Întârzierile și neglijența totală au blocat sicriele la fiecare punct al călătoriei de la Sarajevo, via Viena, spre locul de înmormântare, la Castelul din Artstetten de lângă Pöchlarn, pe Dunăre[12]. Această ofensă deliberată i-a șocat în așa măsură pe înalții funcționari și pe soldații care au asistat la funeralii, încât indignarea lor s-a transformat într-un cult al eroismului lui Franz Ferdinand – prost înțeles, desigur – și le-a întărit hotărârea de a-i răzbuna moartea cu orice preț. Cauza războiului preventiv, susținută mai înainte de favoriții lui, Conrad von Hötzendorf și contele Berchtold, a găsit aderenți tocmai în momentul în care ar fi fost nevoie de prudență. Prințul Montenuovo, care în martie 1913 trudise din greu să împiedice războiul, l-a instigat fără să-și dea seama șaisprezece luni mai târziu.

Cruzimea lui Franz Josef față de propriul fiu și de soția acestuia avea un termen de comparație doar în ingratitudinea lui crasă față de miniștri. Împăratul își trata miniștrii cu asemenea condescendență de parcă a-l servi era un privilegiu care nu merita nici un fel de gratitudine din partea lui. Doar înfumurarea fără margini i-a permis lui Franz Josef în 1906 să-l accepte ca ministru al comerțului în Ungaria pe Ferenc Kossuth, om al cărui tată declarase dinastia habsburgică defunctă în 1849. Spre deosebire de regele Wilhelm I al Prusiei, Franz Joseph nu putea să tolereze un ministru abil. Atunci când un reformator viguros avea cea mai mare nevoie de sprijin, împăratul i-l retrăgea; așa au pățit Schmerling în 1861, Beust în 1871, Badeni în 1897 și Beck în 1908. În 1854 refuzul lui Franz Josef de a participa la Războiul din Crimeea l-a jignit profund pe Nicolae I al Rusiei, ale cărui trupe îl ajutaseră să păstreze coroana Ungariei în 1849. Și mai cinică a fost trădarea generalului protestant Ludwig von Benedek (1804-1881) în 1866. În pofida judecăților lui mult mai raționale, Benedek consimțise să preia comanda supremă a campaniei din Boemia. Deși prevăzuse încă de pe 1 iulie dezastrul de la Königgrätz, cererea lui de a se retrage de la conducerea armatei a fost respinsă. După înfrângere, Benedek a fost îndepărtat de la comanda armatei și supus unui interogatoriu oficial timp de două

luni și jumătate. La 19 noiembrie 1866, arhiducele Albrecht (1817-1895), învingătorul de la Custozza, l-a forțat pe Benedek să semneze un document prin care se angaja că nu va scrie și nici nu va lăsa moștenire vreun material privitor la campania din 1866. Trei săptămâni mai târziu, în 8 decembrie 1866, oficiosul *Wiener Zeitung* a publicat un articol, aprobat de Albrecht și de Franz Josef, prin care dezastrul de la Königgrätz era pus în întregime pe seama incompetenței lui Benedek. Redus la tăcere din cauza cuvântului dat, comandantul nu putea decât să-și lingă rănile în singurătate, în timp ce anticlericalii vehiculau zvonul că un confesor iezuit îl convinsese pe Franz Josef să-l umilească pe generalul protestant.

Dincolo de toate defectele sale, existența lui Franz Josef a lăsat o amprentă adâncă în viața Austro-Ungariei. Iubit de puțini, urât de puțini, în ultimii ani de viață el era respectat de aproape toți ca un liant al imperiului. Laborios și lipsit de imaginație, împăratul apărea ca funcționarul suprem care credea că prin impunerea unei anumite rutine va putea lăsa nealterate succesorului său teritoriile și privilegiile pe care le moștenise el însuși. Pierderea Lombardiei în 1859 și a Veneției în 1866, cuplate cu alungarea definitivă din Germania, l-au făcut să creadă că nu își îndeplinise datoria față de dinastie. În 1870, el îi spunea mai în glumă, mai în serios, lui Albert Schäffle: „Sunt un ghinionist"[13]. Reușind să depășească doliul din 1889 și 1898, împăratul și-a păstrat demnitatea până la sfârșit.

Artistocrații, funcționarii, ofițerii, preoții, profesorii pe care Franz Josef îi trata cu condescendență ca pe niște servitori personali erau zimții unui mecanism care reflecta punctele tari și punctele slabe ale conducătorului. Politica lui de *quieta non movere* însoțea și accentua rigiditatea și torpoarea pe care Francisc I și Metternich o introduseseră și consacraseră în viața politică. Secretomania învăluia afacerile publice, întreținând zvonuri legate de conspirații și tranzacții sentimentale pentru a explica uneori cele mai banale evenimente. Pentru că miniștrilor li se interzicea să-și publice memoriile, iar presa era cenzurată, bârfa ținea locul prezentării obiective. Într-o lume a adevărurilor spuse numai pe jumătate, imperiul se întemeia pe temporizare. Tactica fabiană ar fi reușit probabil să se perpetueze dacă, după decenii de ezitări, Berchtold și sfătuitorii lui nu ar fi urmat, în iulie 1914, o inițiativă greșită. După sute de așteptări înșelate în trecut, împăratul, de optzeci și patru de ani la acea dată, era prea bătrân ca să mai reușească compromisul în al doisprezecelea ceas.

Aristocrația și nobilimea măruntă: privilegiul – o barieră în fața inovației

Regimul sever al lui Franz Josef contrasta cu frivolitatea curții sale. Lumea bună se împărțea în două; primul cerc era acela al aristocrației sau al înaltei nobilimi (*Hochadel* sau *Aristokratie*), iar cel de-al doilea aparținea nobilimii mărunte (*Briefadel* sau *Dienstadel*)[14].

În interiorul primului cerc, descendenții fostelor familii suverane, ale căror proprietăți căzuseră sub suveranitatea imperială, dar care își păstraseră titlurile, aveau un ascendent asupra celor care nu domniseră în nici un principat al Sfântului Imperiu Roman. Membrii înaltei nobilimi purtau titlul de principe (*Fürst*), conte (*Graf*) sau, dacă făceau parte din familia imperială, de arhiduce (*Erzherzog*). Nobilimea măruntă, ale cărei familii își dobândiseră titlurile în urma unor servicii recente făcute coroanei, deținea, în ordine descrescătoare, rangurile de Freiherr*, Ritter**, Edler*** și particula „von". Titlul de Hofrat****, care împodobea numele șefilor de cabinet din serviciul civil, nu implica apartenența la nobilime. Dacă formula de adresare în cazul înaltei nobilimi era „Hochgeboren"*****, cei din nobilimea măruntă sau oamenii obișnuiți erau numiți „Herr Baron" sau „Wohlheboren"******. Membrii celor două societăți se întâlneau doar la balurile de caritate de dinaintea postului de Paști. Pentru a-i diferenția, *Almanach de Gotha* îi înregistra separat. În mod oficial, toate acestea au luat sfârșit la 3 aprilie 1919, când Republica Austria a desființat titlurile de noblețe, interzicând până și folosirea particulei „von" în documentele oficiale, neputând totuși să împiedice perpetuarea obiceiului în societate. Doi ani mai târziu, consiliul municipal al Vienei vota pentru îndepărtarea statuilor imperiale și schimbarea numelor acelor străzi care aminteau de imperiu – ordonanță aplicată cu imperfecțiuni.

Membrii nobilimii mărunte nu erau admiși la curtea lui Franz Josef. După o veche practică heraldică, accesul la curte (*hoffähig*) depindea de numărul de strămoși nobili – era nevoie de cel puțin șaisprezece stră-străbunici nobili. Pentru a veghea la aplicarea acestei reguli, împăratul se baza pe incoruptibilul mare maestru de ceremonii al curții (*Obersthofmeister*), rol îndeplinit ani la rând de prințul Montenuovo (1854-1927), nepotul văduvei lui Napoleon I, Marie Louise, de la contele Adam Neipperg. Marele maestru al curții era primul dintre cei patru

---

* Baron (n.t.).
** Cavaler (n.t.).
*** Gentilom (n.t.).
**** Consilier al curții (n.t.).
***** Ilustre (n.t.).
****** Aprox. „Domnia ta" (n.t.).

înalți demnitari având rang superior șambelanului, marelui mareșal al curții și maestrului grajdurilor imperiale. Aceste funcții puteau fi ocupate doar de nobilii care aveau un arbore genealogic imaculat, dobândind astfel privilegiul de a comanda zecilor de ofițeri și sutelor de servitori din subordine. Montenuovo nu numai că a chinuit-o pe soția lui Ferdinand, dar a refuzat tentativele de mituire din partea bancherilor care doreau să fie primiți la curte cu orice preț. Până în jurul anului 1885 soțiile miniștrilor erau excluse din cercul magic, iar după aceea doar soțiile miniștrilor în funcțiune își puteau însoți bărbații la curte. Unul dintre avantajele de a fi ofițer era acela că toți erau hoffähig, privilegiu care le sporea prestigiul. Aristocrația se reducea la optzeci de familii care, datorită căsătoriilor dintre membrii lor, formau de fapt o singură familie mare. Se adresau unul altuia cu „Du" și o serie de porecle, cu excepția conversațiilor cu familia imperială. Din decembrie până în mai, aceste familii frecventau aceleași petreceri și aflau amănunte picante din viața fiecăruia. Încorsetați în cercul strâmt al complimentelor reciproce, se înțelegeau aproape fără cuvinte.

Favoriții societății de curte erau arhiducii și arhiducesele, care la 1884 erau în număr de șaizeci și șase, descendenți ai celor șăisprezece copii ai Mariei Tereza și ai celor șaptesprezece copii ai lui Leopold I. Mulți dețineau funcții înalte în armată, chiar și după reforma din 1868. Aproape toți erau cunoscuți în rândul poporului, care le saluta echipajele la fel cum îi aplauda pe actori și actrițe. Martin Freud descrie cum, copil fiind, adora familia imperială:

> Noi, toți copiii familiei Freud, eram regaliști de nădejde... [la Hofburg] puteam spune cu precizie importanța fiecăruia după culoarea roților din spate ale trăsurii și unghiul la care maiestuosul vizitiu în livrea ținea biciul[15].

Membrii familiei imperiale vorbeau Schönbrunnerdeutsch, o variantă rafinată a dialectului vienez. Vorbirea uzuală era destul de apropiată de cea a surugiilor, astfel că – cel puțin în scris – era greu să distingi membrii unei clase sociale numai după limba folosită.

Aristocrații își lăsau moștenire proprietățile și alte valori după anumite reguli; domeniile familiei reveneau fiului cel mare care, în calitate de prinț sau conte, ocupa un loc în Herrenhaus* alături de episcopi și alți membri pe viață. Lipsiți de aceste drepturi conform legii Majoratsrechte, ceilalți fii trebuiau să se descurce singuri, trăind adesea sub acoperișul unuia dintre frați. Regula moștenirii inalienabile își avea originea în legea medievală *fidei commissum*, de pe urma căreia la 1885 mai beneficiau încă 292 de familii austriece, comasând averi enorme înaintea desființării acestui drept în 1919. Înaintea primului război mondial, prințul Schwarzenberg avea controlul asupra următoarelor

* Echivalentul „Camerei lorzilor" (n.t.).

bunuri în sudul Boemiei: 7 domenii *fidei commissum*, totalizând 315.000 de acri, și 4 proprietăți funciare absolute cuprinzând 45.000 acri, cu 12 castele, 95 de lăptării, 12 de fabrici de bere, 2 rafinării de zahăr, 22 de fabrici de cherestea și un lanț de mine de grafit. Domnind peste 73 de parohii cu 87 de biserici, avea angajați din 5.000 de familii de țărani, plus câteva sute de funcționari[16]. Într-un astfel de menaj, servitorii personali își divinizau stăpânul, așteptând, în schimb, să li se poarte de grijă la bătrânețe.

Din iunie până în octombrie sau noiembrie, înalta aristocrație părăsea Viena pentru partidele de vânătoare de pe domeniile de la țară. O dată pe an toate rudele se adunau în jurul capului de familie să sărbătorească ziua familiei; bărbații vânau, iar femeile plănuiau festivitățile pentru sezonul următor. Vânătoarea captiva nobilimea și, în egală măsură, pe împărat și pe fiul acestuia. În iunie 1898, la cel de-al cincizecilea jubileu al lui Franz Josef, cinci mii de vânători din cele mai îndepărtate colțuri ale imperiului s-au strâns la Schönbrunn pentru a-l onora cu o partidă de vânătoare. În timpul iernii, pasionații erau atrași de școala de călărie a curții; austriecii și, chiar mai mult, maghiarii lăudau superioritatea cailor arabi și propriul talent de călăreți. Franz Josef se mândrea cu Grajdurile Regale, care adăposteau patru sute de bidivii, aproape toți negri ca tăciunele sau albi imaculați, pe lângă caii murgi înhămați la echipajul împăratului.

Deși unii nobili disprețuiau frivolitățile, excepțiile s-au rărit o dată cu ascensiunea clasei mijlocii. Într-o broșură publicată anonim în 1878, pe care prințul moștenitor, Rudolf, a scris-o împreună cu Carl Menger, nobilimea era aspru criticată pentru modul în care se risipea participând la partide de vânătoare și făcând vizite, dar, pe de altă parte, disprețuia viața politică și chiar serviciul militar, tocmai când examenele făceau ca această vocație tradițională să devină din ce în ce mai pretențioasă. Mór Jókai reproșa nobilimii faptul că refuza să-și ajute propriii membri aflați la anaghie; dacă cineva își cheltuia averea, prietenii îi țineau tovărășie fără să-i reproșeze nimic, însă îl părăseau atunci când era ruinat[17]. Dacă nobilii se bucurau de privilegii mai mari, se expuneau și unor riscuri mai mari în comparație cu cetățenii obișnuiți ori de câte ori nu reușeau să mențină aparențele.

Nu erau puțini nobilii care preferau o existență excentrică uneia banale. Un exemplu în acest sens îl oferă cazul prințesei vieneze Pauline Metternich (1836-1921), una dintre nepoatele celebrului diplomat, care s-a căsătorit cu unchiul ei, fiul lui Metternich. În perioada în care acesta a fost ambasador la Paris, din 1859 până în 1871, prințesa anima societatea pariziană, cultivând cercurile antiprusace. După ce s-a înapoiat la Viena, a domnit ca amfitrioană incontestabilă mai bine de patruzeci de ani, organizând nenumărate baluri, expoziții de pictură, concerte și aniversări. Ea fost cea care a instituit, în mai 1886, competiția anuală a florilor (*Blumenkorso*), menită să constituie punctul culminant al paradei de 1 Mai din Prater.

O altă figură extravagantă – și țintă favorită a colportorilor – era nepotul împăratului, arhiducele Otto (1865-1906). Acest frate mai mic al lui Franz Ferdinand se căsătorise cu Maria Josepha, pretențioasa fiică a regelui Saxoniei; fiul lor, Carol (1887-1922), a domnit sub numele de Carol I. Sfâșiat între corectitudinea exagerată a tatălui și sângele napolitan al mamei, în timpul zilei Otto era cel mai anost dintre ofițeri, iar noaptea un *roué* incurabil. O dată, el și prietenii lui au zărit un cortegiu funerar dincolo de pajiștea unde călăreau și s-au apucat să sară cu caii peste carul funebru. Isprava sa cea mai cunoscută a fost aceea când a apărut înaintea doamnelor din holul hotelului Sacher gol-pușcă, doar cu chipiul și sabia de ofițer. După ce, în cursul unei dezbateri despre tulburările studențești, deputatul german naționalist Engelbert Pernerstorfer (1850-1918) a părut că face aluzie la aceste ultragii, el și soția lui au fost asaltați acasă de doi scandalagii[18]. Deși parlamentul a condamnat această intimidare a unuia dintre membri – era primul incident de acest gen –, poliția a refuzat să-i rețină pe huligani. Cu trecerea anilor, sifilisul lui Otto s-a înrăutățit, așa că a trebuit să-și acopere nasul cu o fâșie de piele pentru a-și ascunde semnele desfigurării. Uitând de propria legătură amoroasă cu o actriță, în 1900 Otto a dezaprobat căsătoria morganatică a lui Franz Ferdinand. La moartea lui Otto, întreaga presă l-a lăudat servil pe arhiducele despre care toată lumea știa că fusese un neisprăvit.

Un excentric mai puțin norocos a fost contele catolic, născut în Moravia, Adalbert Sternberg (1868-1930), un *globe-trotter* care vorbea șase limbi, bea excesiv și scria foiletoane sarcastice. Pentru a-și exprima dezaprobarea față de abolirea titlurilor nobiliare în Austria și Cehoslovacia, el și-a modificat astfel cartea de vizită:

Adalbert Sternberg
Geadelt von Karl dem Grossen 798
Entadelt von Karl Renner 1918

Adalbert Sternberg
Înnobilat de Charlemagne 798
Deznobilat de Karl Renner 1918[19].

În memoriile sale, *Warum Österreich zugrunde gehen musste* (*De ce trebuia să se prăbușească Austria*) (Viena, 1927), Sternberg a condamnat menținerea imunității unor personaje de la curte precum arhiducele Otto, declarând că protejarea celor corupți a grăbit colapsul imperiului.

Pentru majoritatea aristocraților, hotelul Sacher reprezenta o a doua casă; hotelul fusese fondat în 1876 de Eduard Sacher și preluat de Anna Sacher, născută Fuchs (1859-1930), la moartea soțului ei, în 1892. Fumătoare de trabuc și foarte *exigeante*, ea își cunoștea personal toți oaspeții. Se putea întâmpla ca un seducător fără nici o lețcaie pe care ea îl plăcea să beneficieze de toate serviciile pe mai nimic, în timp ce un milionar pe care îl disprețuia să fie refuzat. Salonul din față,

care se lăuda cu o fabuloasă *cuisine*, era rezervat oaspeților aleși, iar bucătăria hrănea regulat nevoiașii. Vestitele *chambres separées* de la primul etaj găzduiau urzirea de intrigi politice și întâlnirile intime. La 1 decembrie 1921, Frau Sacher a împrăștiat un grup de grevișți care tocmai devastaseră trei hoteluri din vecinătate. Cu trabucul în mână și mugind în dialectul vienez, ea a convins mulțimea să se dispersează, cruțând astfel portretele lui Franz Josef și Wilhelm al II-lea, care aveau să împodobească salonul până la moartea amfitrioanei[20]. Descrierea societății pe care o cultiva Anna Sacher i se datorează lui Max Graf:

> Îl mai văd și astăzi cu ochii minții pe distinsul conte Berchtold, într-o zi din vara lui 1914, stând în ușa unui hotel de pe Ringstrasse. Tocmai semnase declarația de război împotriva Serbiei. Ei bine, stătea acolo, subțiratic, râzând ironic, cu o țigară aurie înclinată ușor între degetele cu unghii bine îngrijite, privind mulțimea și conversând cu trecătorii. Așa intra societatea cultivată din Ringstrasse în războiul care a distrus-o. Trăise râzând și glumind, râzând și glumind avea să moară[21].

Cel mai primejdios dintre privilegiile aristocrației era puterea de a face și desface cariere. Pentru că cei de la curte acordau favoruri înaltelor funcționari din administrație, orice acțiune avea nevoie de sprijin preliminar din partea curții pentru a avea șansa de a fi aprobată de către birocrați. Prin instituția numită Protektion, prinții și arhiducii influențau aproape fiecare aspect al vieții publice, făcându-i pe cei din clasa de mijloc să se dea peste cap ca să le intre în grațiile pentru a obține favoruri pe ușa din spate (*Hintertür*). Hanns Sachs povestește cum își exercita aristocrația autoritatea – dacă nu într-un mod brutal, atunci cel puțin cu o mare „duritate vanitoasă și arogantă":

> ...fără urmă de organizare și fără conducere, puterea lor amorfă, anonimă, iresponsabilă putea funcționa doar într-o singură direcție: să împiedice orice inovație, să îndepărteze toate forțele noului[22].

Protektion-ul nu a influențat numai carierele universitare, ci și toate instituțiile de cultură. Opera și Burgtheater suferau constant din cauza acestor imixtiuni. În 1900, piesa lui Schnitzler *Der grüne Kakadu* (*Papagalul verde*) a fost exclusă din repertoriu, pasămite pentru că directorul nu o mai „gusta"; în realitate, pentru că o arhiducesă oarecare dezaproba modul în care era lăudată în text Revoluția Franceză[23]. Cu doi ani înainte, Katharina Schratt amenințase că-și va abandona cariera dacă piesa lui Schnitzler *Der Schleier der Beatrice* (*Vălul Beatricei*) nu se va juca așa cum se promisese, în ciuda faptului că putea fi înțeleasă ca un manifest împotriva amorului liber. Pentru că împăratul nu i-a dat voie să se retragă tocmai în anul jubiliar, acesta a ordonat să i se creeze un rol în care trebuia să poarte o bonetă de dantelă neagră, întregind imaginea unei femei seduse care își plănuiește sinuciderea. În 1900,

Frau Schratt a părăsit cu adevărat teatrul, atunci când directorul a refuzat să accepte o piesă franțuzească propusă de ea însăși; directorul susținea că figura lui Napoleon nu avea ce să caute pe scena augustă. După ce actrița favorită s-a retras, Franz Josef nu a mai asistat la nici un spectacol de teatru[24].

Împăratul intervenea până și în administrarea justiției. La moartea sa, prin 1907, arhiducele Ernst și-a lăsat averea celor patru copii proveniți din căsătoria lui morganatică. Împăratul a intervenit ca acești copii ai arhiducelui să fie declarați nelegitimi, astfel ca întreaga avere să-i revină octogenarului arhiduce Rainer. Când una dintre fiicele lui Ernst s-a adresat justiției, a pierdut la fiecare înfățișare din cauza influenței curții, deși unii dintre judecători și-au dat demisia pentru a nu ceda presiunii[25]. Dincolo de toate aceste abuzuri, curtea imperială îi răsplătea pe cei considerați merituoși. În 1895, datorită patronajului arhiducesei Valerie, lui Anton Bruckner i s-a oferit o locuință în grădina palatului Belvedere. Numeroși pictori și sculptori primeau comenzi din partea curții. Deși lui Hans Makart i s-a pus la dispoziție o vilă pe cheltuiala statului, o serie de alți artiști, inclusiv majoritatea celor de origine evreiască, au fost lăsați să se descurce singuri.

În ciuda inechității Protektion-ului și a frivolității nobilimii, aristocrației au adus în viața culturală o infuzie de spirit independent de neînlocuit. Ca patroni ai artei, filantropii precum prințesa Metternich și Hans Wilczek au sponsorizat diverse acțiuni pe care statul le refuza. Intelectualii proveniți din rândul aristocrației, precum Christian von Ehrenfels și Richard Coudenhove-Kalergi – și nenumărați fii ai nobilimii mărunte – au excelat în domenii ca filosofia și sociologia. Una dintre calitățile comune nobilimii și tuturor celorlalte clase era dragostea față de artă și serbări; atât la teatru, cât și în Prater, toate clasele sociale se întâlneau în ceea ce Hermann Broch a numit „o democrație a stilului". Neavând încredere în stat ca abstracțiune lipsită de orice fel de finalitate etică, membrii tuturor păturilor sociale preferau evaziunea. Nobilimea și clasele sărace aveau, de asemenea, în comun o serie de prejudecăți. Cu toții nutreau resentimente față de clasa mijlocie, prosperă, mai cu seamă față de funcționărimea recrutată, cu precădere, din rândurile acesteia. Atât nobilimea, cât și clasele sărace omagiau societatea rurală, având oroare de liberalismul evreiesc și pro-urban, orientat către realizările practice. Nobilimea și clasele sărace conspirau opunându-se inovației, înlocuind liberalismul cu socialismul creștin, și încurajau astfel curtea să-și conserve statu-quo-ul.

3

Un imperiu al funcționarilor

Uniformitate și venalitate într-o birocrație învechită

Birocrația creată de Maria Tereza și Joseph al II-lea s-a infiltrat în toate ungherele vieții cotidiene din Austria. În aparență, misiunea administrației era aceea de a extinde uniformitatea imperiului, occidentalizând popoarele ne-germanice, înregimentându-i pe toți, pretinzându-le supunerea față de edictele coroanei. Emblemele uniformității acopereau întregul imperiu: fiecare tribunal, poștă și gară avea scutul galben gravat cu blazonul imperial vulturul negru bicefal. În Bucovina, la fel ca la Viena, funcționarii gărilor purtau aceeași uniformă albastru închis și foloseau același clopoțel. Cafenelele și hotelurile din Lemberg până în Laibach le imitau pe cele din Viena; comercianții și birjarii se îmbrăcau și gesticulau în același mod, astfel încât călătorul se simțea acasă atât la granița cu Rusia, cât și în Alpii italieni. Binefacerile comune și obiceiurile acestei civilizații își aveau sursa în regulile care guvernau întregul imperiu, generând o unitate aparentă care a chinuit memoria romanticilor nostalgici de după 1918.

În ciuda pretenției că asigura securitatea cetățenilor, birocrația era mai curând temută decât admirată. Titlul de Hofrat, care fusese introdus în 1765 pentru înalții oficiali, a ajuns să simbolizeze capacitatea de a uza de Protektion. După 1850 au apărut și au proliferat titluri noi precum Ministerialrat* și Sektionsrat** pentru a conferi demnitate funcționărimii în expansiune. Franz Josef își exercita dreptul de veto în cazul numirilor. O dată angajați, demnitarii și înalții funcționari pătrundeau într-o lume a siguranței unde promovările deveneau doar o chestiune de timp și rutină – de obicei după treizeci de ani, până când respectivul ieșea la pensie, urmând probabil să se mute la „Pensionopolis", la Graz. Mulți dintre înalții oficiali se lăudau cu spiritul lor laborios și imparțial, după cum atestă memoriile lui Alexander Spitzmüller (1862-1953), ultimul ministru de finanțe al imperiului[1]. Un alt stâlp al corectitudinii a fost ultimul prim-ministru austriac, Heinrich Lammasch (1853-1920),

* Consilier ministerial (n.t.).
** Consilier departamental (n.t.).

susținător al mișcării pentru pace. Ernst Lothar își amintește că, student fiind, a audiat cursurile profesorului Lammasch în care acesta critica Protektion-ul, afirmând apăsat că un judecător care analizează un caz nu trebuie să accepte nici o imixtiune, fie că vine de la Hofräte*, fie că vine dinspre aristocrație sau de la împăratul însuși. Odată, pe când Lothar se ocupa cu un caz împotriva unei rude de-a lui Lammasch, bătrânul a venit să se intereseze, alarmându-l pe tânărul judecător, care se temea că profesorul idolatrizat va interveni. Când Lothar i-a spus că acel caz va fi deferit justiției, Lammasch a răspuns simplu: „Mulțumesc pentru informație", inspirându-i pentru întâia oară mândria de a-și fi urmat vocația[2].

Un funcționar mai inventiv a fost Emil Steinbach (1846-1907), evreu convertit la catolicism[3]. Din interiorul Ministerului de Justiție, el a sprijinit legea lui Taaffe din 1883, care înființa un inspectorat al comerțului în scopul interzicerii duminicilor lucrătoare și al limitării timpului de lucru al femeilor și adolescenților. În 1887, Steinbach a conceput un program pentru sănătate și unul de asigurări medicale pentru muncitori, superior celui creat de Bismarck și, în calitate de ministru de finanțe din 1891 până în 1893, a supravegheat reforma monetară a imperiului. Cu toate că propunerea de a introduce sufragiul universal a dus la căderea guvernului Taaffe, Steinbach a contribuit la ceea ce Viktor Adler numea, în 1891, cea mai bună legislație socială din Europa, în afară de Anglia și Elveția[4]. Din păcate, costurile legii muncii au împins întrucâtva industria austriacă într-o poziție dezavantajoasă față de cea germană și chiar maghiară. În 1904, Steinbach devenea al doilea președinte evreu al Curții Supreme. Steinbach era doar unul dintre numeroșii demnitari proveniți din mediul academic. Un altul a fost germanul Karl Theodor von Inama-Sternegg (1843-1908), care s-a aflat la conducerea Comisiei Centrale de Statistică din 1884 până la 1908, făcând ca recensămintele din 1890 și 1900 să fie printre cele mai complete din lume. Mulți dintre economiștii și juriștii austrieci aveau astfel de cariere duble, introducând inovații în guvernare și experiența practică în procesul de învățământ. În 1882, beneficiile recentei industrializări se înmulțiseră în asemenea măsură încât germanul Georg Coch (1842-1890), înalt funcționar în Ministerul Comerțului, a început să examineze, înainte de a institui un sistem similar în Austria, tehnicile ordinului de plată folosite în Anglia, Belgia, Olanda și Franța. În urma studiilor comparative, Coch a creat primul cec, adoptat fără întârziere în întreaga Europă.

Din păcate, energia unor astfel de inovatori nu a putut opri aparatul birocratic să încurajeze mai curând inerția decât progresul. Acest lucru s-a datorat parțial secretomaniei guvernului. Franz Josef își împiedica miniștrii să-și scrie memoriile, uneori smulgându-le cuvântul de onoare pentru a-i opri, ca în cazul Benedek. Nu numai că își abandona

* „Consilierii de curte" (n.t.).

miniștrii în momentele cruciale, dar schimbările frecvente sau violarea constituției – în 1848, 1860, 1867, în anii 1880, în 1897, 1907 și 1914 – a făcut ca fiecare om de stat să fie identificat cu un anumit sistem, destinat dispariției în timpul ministeriatului succesorului său[5]. În miezul ignoranței generale, singur Reichsrat-ul constituia un forum în care birocrația putea fi expusă examinării publice prin intervenția unor deputați curajoși precum Engelbert Pernerstorfer. Tensiunea dintre Reichsrat și miniștri a culminat în 1897, când contele polonez Kasimir Badeni (1846-1909) a introdus reglementările privitoare la limbă. El a calculat însă greșit atunci când a ales să sprijine legislația pro-cehă într-un an în care trebuia reînnoit tratatul de zece ani dintre Austria și Ungaria. Conservatorii și naționaliștii germani s-au unit împotriva reînnoirii, oferindu-i lui Badeni două alternative: fie își pierdea poziția, fie își retrăgea propunerea ca limba cehă să devină limba oficială a afacerilor în Boemia. Blocajul din octombrie 1897 a dat naștere la o serie de tactici de obstrucționare fără precedent în Europa. Fiecare facțiune aducea pe furiș tot felul de instrumente producătoare de zgomot: fluiere, clopoței de sanie, acordeoane, clopote pentru vaci, tromboane, cornuri de vânătoare, tobe, însărcinându-l pe unul dintre membri să joace rolul șefului de orchestră și să dirijeze larma ori de câte ori un vorbitor trebuia acoperit. Mark Twain, care se afla atunci la Viena, a lăsat o descriere pitorească a acestor perturbațiuni, dramatizând discursul-maraton pe care dr. Otto Lecher, președintele Comisiei de Comerț din Brünn, l-a ținut în data de 28 octombrie 1897, de la ora 20:45 până a doua zi dimineață, la ora 8:45[6]. În Moravia și Boemia, Lecher a devenit erou național, apărând pe cărțile poștale și fiind primit cu ovații la întoarcerea în Brünn. Badeni a căzut după câteva zile, după ce chemase la ordine șaizeci de angajați ai poliției ca să-i dea afară pe obstrucționiști. Blocajul a atras o asemenea publicitate încât Sigmund Freud, altminteri un tip apolitic, și-a indentificat obiceiul de a-și consulta pacienții unsprezece ore pe zi cu discursul record al lui Lecher[7]. Deși obstrucționismul s-a născut în rândul deputaților irlandezi din Parlamentul britanic la 1877 – cu toate că, în același an cu discursul-maraton, un român a ținut un discurs la fel de lung în Parlamentul de la București – Austria reprezenta un *locus classicus* al unei legislaturi paralizate de evoluția unor domni care își băteau joc de propriile reguli procedurale. Această stare de fapt a condus la nefericitul rezultat din noiembrie 1897, când Franz Josef a invocat articolul paisprezece din Legea Constituțională referitor la reprezentarea parlamentară, care autoriza administrația să guverneze prin procedură de urgență (*ausnahmsweise*). Necesitatea de a evita Reichsrat-ul pe parcusul următorilor zece ani (aproximativ) i-a discreditat pe toți și, mai mult ca orice, administrația, care a primit blamul pentru fiecare nereușită.

Deși acordarea sufragiului universal pentru bărbați în 1907 a restabilit regulile vieții parlamentare, în martie 1914 contele Stürgkh a dizolvat Reichsrat-ul, care nu va mai fi convocat până la 30 mai 1917. Tratând Parlamentul cu dispreț și considerând că el singur trebuie

să dea seamă împăratului, prim-ministrul Stürgkh a condus imperiul înspre primul război mondial, invocând pentru aceasta Legea Serviciului de Război adoptată în 1913. Legea autoriza cenzura presei, corespondenței, recrutarea și rechiziționarea de proprietăți[8]. Spre deosebire de Ungaria, Austria a purtat războiul impunând o secretomanie nemaiîntâlnită, în timp ce lipsa de alimente, rezultată din devastarea lanurilor de grâu ale Galiției și din faptul că Ungaria își închisese granițele, i-a făcut pe țărani să-și vândă recoltele pe piața neagră. Foametea și zvonurile privind înfrângerea, dar și rigorile războiului au demoralizat și mai mult populația.

Înainte de 1914, clasa de mijloc a fost cea care a suferit cel mai mult de pe urma tărăgănelilor funcționărimii, al cărei moto era „Noi putem aștepta". Panglica roșie, simbolul birocrației, intrase în legendă; la Viena, douăzeci și șapte de funcționari se ocupau de achitarea fiecărei taxe. În jurul anului 1905 un dispecer de tren, judecat pentru neglijență, a fost achitat după ce avocatul său le-a prezentat juraților treizeci de tomuri, declarând: „Regulamentul, de a cărui nerespectare este acuzat clientul meu, se află în aceste treizeci de volume"[9]. Loteria de stat, înființată în 1787, era astfel organizată încât înghițea economiile sărăcilor amânând cât putea plățile, în speranța unor câștiguri mai mari. La 1891, Carl Menger și-a denunțat concetățenii pentru lipsa lor de inițiativă, declarând că, după cum stau lucrurile, urmașii proprietarului unei cafenele vor deschide, fără excepție, cafenele în același oraș, iar fiii brutarului vor înființa, nesmintit, câte o brutărie. Mita devenise un element al rutinei în anumite instituții. La închisoarea Landesgericht din Viena, deținuții își puteau satisface orice dorință – cărți, amante – dacă reușeau să procure pe ascuns bani pentru mituirea gărzilor[10]. Un abuz mai subtil era comis de tinerii care intrau în administrație ca să prindă ceva cheag pentru a-și deschide ulterior propria afacere, mizând pe familiarizarea cu modul de funcționare al guvernului.

Curtea și poliția comiteau abuzuri în mod repetat – dând dovadă de ceea ce Karl Kraus a numit „Bürokretinismus". La Trieste, în 1906, muncitorul italian Anton Zamparatti a fost arestat pentru lezmajestate, întrucât nu renunțase să-i spună împăratului „rege"[11]. La Leoben, o văduvă a petrecut cinci luni în închisoare, timp în care autoritățile încercau să afle adevărul cu privire la acuzația de vrăjitorie care îi fusese adusă femeii[12]. În 1906, Kraus a dat publicității cazul Reginei Riehl, proprietara unui bordel din Viena, care fusese condamnată la trei ani și jumătate de detenție pentru camătă și alte abuzuri comise împotriva fetelor[13]. La proces, capii poliției au mărturisit că subordonații lor ezitaseră să o pună sub urmărire din pricină că ei înșiși vizitau stabilimentul pe gratis. Karl Kraus va susține apoi că dezvăluirile făcute de presă au forțat poliția să protejeze fetele împotriva unor practici incorecte.

Dar presa vieneză însăși se complăcea în venalitate. Funcționarii superiori se jucau de-a favoriții, lăsând să se scurgă anumite informații

sau plasând unele false. Jurnaliștii din „presa-revolver" practicau șantajul persoanelor și companiilor importante, amenințând cu dezvăluiri senzaționale dacă nu primeau compensații. Cumpărând susținerea din partea unui ziar, compania de căi ferate Südbahn a amânat naționalizarea până în 1923, în timp ce altele, ca Nordbahn, fuseseră expropriate în 1885, ca urmare a unor zvonuri despre niște afaceri necurate[14]. Probabil că cel mai faimos scandal de presă s-a iscat în jurul unui articol pe care istoricul naționalist german Heinrich Friedjung (1851-1920), evreu convertit, l-a publicat în numărul lui *Neue Freie Presse* din 25 martie 1909, acuzându-l pe deputatul sârb Supilo de conspirație cu agenții din Belgrad[15]. Procesul de calomnie împotriva lui Friedjung, intentat în decembrie 1909, a scos la iveală faptul că un anumit personaj din cercurile înalte, ministrul de externe Aloys Aehrenthal (1854-1912), îi furnizase nesăbuitului Friedjung documentele pe care un agent dublu le falsificase, probabil cu știrea ministrului de externe. Reputația lui Friedjung ca istoric nu a mai putut fi reparată în urma eșecului de a depista această escrocherie.

Nimic nu a ilustrat mai bine meandrele birocrației decât modul în care era administrată cenzura presei[16]. În fiecare dimineață, exemplarele preliminare ale fiecărui ziar trebuiau duse în goană la cenzor, care putea, foarte bine, să dea ordinul excluderii oricărui articol. În locul articolului cenzurat apărea un spațiu gol și un singur cuvânt: konfisziert. Pentru că ziarele erau citite în mare grabă, de obicei un articol cenzurat într-unul dintre ele putea fi trecut cu vederea într-altul. În astfel de cazuri, ziarelor li se permitea să retipărească articolul, citând drept sursă versiunea necenzurată. Mai sigură era cenzura preventivă, prin care înalții funcționari ai poliției notificau ziarele în privința problemelor care trebuiau trecute sub tăcere. Comisia de Cenzori era cea care acorda licența viitorilor editori, care până în 1894 au fost obligați să depună o cauțiune (*Kaution*) substanțială și ale căror reviste sau activități politice puteau furniza motive pentru ridicarea licenței. Până la 1903 era nevoie de licență și pentru vânzarea ziarelor – comerț care, până la acea dată, se limitase la un număr restrâns de chioșcuri risipite aiurea. Vânzătorii de ziare ambulanți nu au fost lăsați să lucreze până în 1922. În ianuarie 1883, Taaffe, instigat de Bismarck, a încercat să distrugă ziarul lui Szeps, *Neues Wiener Tagblatt*, interzicându-i vânzarea la chioșcuri; Szeps a răspuns prin închirierea unor spații goale și magazine în care a lipit afișe pentru a face reclamă ziarului[17]. După ce rezistase cu efort persecuției, în 1886 Szeps a fondat *Wiener Tagblatt* pentru a relua campania de susținere a apropierii Austriei de Franța. Majoritatea ziarelor erau distribuite prin poștă, principalele abonate fiind cafenelele, care aveau colecții întregi de cotidiane și săptămânale. Pentru a descuraja și mai mult vânzarea presei, taxa a rămas în vigoare până la 1898, în timp ce ziarele semioficiale precum *Wiener Zeitung* nu plăteau nimic pentru simplul fapt că publicau înștiințările judecătorești. În vremea lui Friedrich Uhl (1825-1906), socrul lui August Strindberg,

Wiener Zeitung a devenit un important vehicul de cultură, la concurență cu *Neue Freie Presse*[18].

Cărțile puteau fi, la rândul lor, confiscate. În 1906, cartea lui Hermann Bahr, *Wien*, a fost interzisă pentru că primarul Lueger a considerat-o insuficient de laudativă. Un an mai târziu, Joseph Redlich, căruia Bahr i-o dedicase, a obținut ridicarea interdicției printr-o interpelare în Reichsrat. Deși în timpul primului război mondial cenzura a devenit mult mai riguroasă sub controlul Biroului Presei de Război (*Kriegspressequartier*), o mulțime de referințe caustice s-au strecurat nebăgate în seamă pentru că, după cum spune Kraus, „Satirele pe care cenzorul le poate înțelege merită să fie interzise". Kraus însuși a fost supus unei anchete oficiale care a trenat atât de mult, încât imperiul s-a prăbușit înainte ca anchetatorii să clarifice natura vinei.

Vocația birocrației de a se împiedica de banda roșie a adus cu sine și acel „absolutism îmblânzit de Schlamperei" ale cărui slalomuri făceau viața suportabilă într-un stat, altminteri, opresiv. După 1880, administratorii au contribuit substanțial la înmulțirea formalităților care au sufocat nu numai inovația, ci și rutina. Rezultatul acestor tranzacții lipsite de o politică de aplicare pe măsură – ceea ce Taaffe numea lipsa de plan (*Fortwursteln*), mersul la întâmplare – nu putea fi decât stagnarea. Prin incompetență, regimul nu făcea altceva decât să provoace criticile pe care se străduia apoi să le reducă la tăcere; astfel a ajuns Kraus să scrie unele dintre cele mai tăioase satire ale secolului XX. Oficialitățile impenetrabile care apar în romanele lui Kafka și eseurile lui Kraus sunt doar transfigurarea artistică a unor gesturi banale ale birocrației din timpul lui Franz Josef. Cu toate că, în exterior, apăreau ca un bastion al unității și ordinii, funcționarii austrieci au comis gafă după gafă, fapt care, în cele din urmă, avea să ducă la declanșarea catastrofei în întreaga Europă.

Armata pe timp de pace – o binecuvântare incertă

Armata susținea Imperiul Habsburgic într-o manieră mult mai interesantă decât birocrația. În ciuda unui adevărat record al dezastrelor în fiecare război important dintre 1740 și 1918, nici o armată din Europa nu era mai populară; acest lucru se datora mai puțin vitejiei în luptă decât omniprezenței sale ca factor pacificator al imperiului[19]. Garnizoanele trupelor imperiale și regale (*k. und k.*), purtând drapelul galben cu vultur negru, răspândite din Boemia, Galiția și Ungaria până în Croația, făceau prezența imperială vizibilă chiar și pentru acele popoare care priveau cu indiferență asemenea lucruri.

Cot la cot cu jandarmeria înființată în 1849, armata acționa ca o forță de poliție internă, menită să țină sub control starea conflictuală dintre naționalitățile imperiului. Pentru că armata avea toate șansele

să stingă tulburările produse de sokolii din Boemia* și rutenii din Bucovina, oficialitățile îi trimiteau pe recruții slavi cât mai departe de ținuturile natale, sub comanda unor ofițeri nemți. Armata însăși devenise un fel de cazan în care se amestecau naționalități de tot felul, față de care ofițerii și ceilalți oameni dădeau dovadă de o loialitate „schwarz-gelb"*, dincolo de originea națională. Probabil că cea mai reușită descriere a acestei funcții a armatei o datorăm lui Roth în *Radetzkymarsch*, unde armata este celebrată ca legătura vie dintre împărat și popor. Titlul cărții lui Roth, împrumutat de la marșul omonim al lui Johann Strauss-tatăl, compus pentru a-l omagia pe cel care a restabilit ordinea la 1848, subliniază capacitatea muzicii de a uni naționalitățile diferite. Competența fanfarelor militare l-a făcut pe Stefan Zweig să remarce sarcastic faptul că armata austro-ungară avea șefi de orchestră mai buni decât generalii.

În ciuda accentului pus pe unitatea dintre naționalități, faptul că limba comenzilor militare (*Dienstsprache*), la rangul de maior și la gradele imediat inferioare era germana, trezea mari nemulțumiri. Ofițerii maghiari se simțeau ofensați pentru că trebuiau să le ordone maghiarilor folosind un vocabular german de șaptezeci de cuvinte. Cu toate că Partidul Independenței din timpul lui Ferenc Kossuth (în preajma lui 1900) a transformat această situație într-un subiect major de nemulțumire, Franz Josef a refuzat să miște vreun deget. Împăratul își aprecia armata ca instrument al unității, o ultimă verigă, încă viabilă, a legăturii cu trecutul. Lui Franz Josef îi plăcea la fel de mult ca și împăratului Wilhelm să asiste la manevre și să dea sfaturi comandanților și era foarte mândru să poarte uniforma de ceremonie a mareșalilor.

În afară de îndatoririle legate de apărare și restabilirea ordinii, armata mai îndeplinea și unele funcții ceremoniale. Toți ofițerii erau hoffähig și, asemenea aristocraților, se adresau unul altuia cu „Du". Acest obicei apăruse printre ofițeri după 1815, în timpul staționării în Italia, ca semn al solidarității împotriva unei populații ostile. Ca un fel de compensație pentru tunsoarea „arici", ofițerii austro-ungari purtau uniforme viu colorate. Tunicile albastre sau verzi peste pantalonii albi – ceea ce Freud asocia cu penajul unui papagal – făceau mândria oricărei săli de bal, îmboldindu-i pe civili să se îmbrace cu mai mult stil decât prin alte părți ale Europei. Publicul iubea îndeosebi Garda Maghiară înființată de Maria Tereza; pe caii lor albi, îmbrăcați în uniforma roșie brodată cu argintiu și șapcă *sable*, membrii Gărzii se schimbau în fiecare zi la prânz în curtea de la Hofburg, atrăgând curiozitatea copiilor și trecătorilor. Pentru că militarii se bucurau de popularitate, declanșarea primului război mondial nu a trezit aversiune în rândul civililor care,

* Literal „galben-neagră"; metafora se referă la fidelitatea față de imperiu, tradusă în fidelitatea față de culorile steagului imperial (n.t.).

în mare parte, îi respectau pe militari aproape la fel de mult cât îl venerau pe împărat.

Deși armata austro-ungară afișa la vedere un front încântat de sine, în interior ea se afla într-o permanentă stare de criză. Până la 1867 arhiducii dețineau în armată cele mai înalte poziții, la care ofițeri mai capabili, adevărații profesioniști, nu aveau acces; situația a dus la apariția unor comandanți de calitate inferioară. Pe de o parte, reforma pornită în urma înfrângerii de la Königgrätz a dus la creșterea profesionalismului, pe de altă parte, a făcut loc rutinei; serviciile de aprovizionare nu se ridicau la gradul de eficiență atins de armata germană. În ciuda unei legi, adoptate în 1868, care a pus bazele serviciului militar, la fel ca în Prusia, analfabetismul și starea de sănătate precară au făcut ca doar un sfert din țărănime să fie obligată să efectueze stagiul militar de trei ani. Alții au scăpat de înrolare ca urmare a tratatului din 1870; erau scutiți toți știutorii de carte care stătuseră cinci ani în Statele Unite, timp suficient pentru a deveni cetățeni americani. Această prevedere a devenit un puternic stimulent al emigrației, în special în rândurile țăranilor din Galiția și Ungaria.

Cel mai acerb critic al armatei imperiale a fost publicistul maghiar Emil Reich, care socotea că principalul ei defect era lipsa unei limbi comune[20]. În ciuda faptului că, în campaniile moderne, inițiativa ofițerilor de infanterie e din ce în ce mai importantă, Austro-Ungaria limita acțiunile ofițerilor din prima linie pretinzându-le să comunice în cele șaptezeci de cuvinte nemțești sacrosante – ceea ce împiedica formularea unor ordine rapide sau complexe. Cu toate că 80% dintre ofițeri erau nemți, nici unul nu vorbea limba trupelor maghiare sau slave pe care le comanda. Bariera lingvistică nu numai că reducea posibilitatea de înțelegere dintre ofițeri și subordonați, dar anula semnificația Ordinului Maria Tereza, decorație instituită de împărătească în 1757 tocmai pentru a răsplăti faptele de curaj pe care un soldat le săvârșea din proprie inițiativă, fără să contravină unui ordin direct. Deși această decorație, cea mai înaltă dintre toate, nu răsplătea nesupunerea, ea onora fantezia militară – lucru inimaginabil în Prusia. E cu totul îndoielnic faptul că justiția militară, așa cum apare în piesa lui Kleist, *Prinz Friedrich von Homburg* (1810), ar fi putut vreodată să fie aplicată în Austria. Cu toate că, în virtutea tradiției, inițiativa militară era lăudată, Franz Josef avea să o submineze din nou atunci când, în 1869, a dizolvat Granița Militară în Croația și Banat. Transferând trupele croate și sârbe sub comanda opresivă a maghiarilor, împăratul și-a înstrăinat cele mai loiale dintre trupe, care luptaseră eroic aproape două sute de ani și care îi învinseseră pe italieni la Custozza în 1866.

Dincolo de bariera lingvistică, Reich a descoperit și alte cauze ale lipsei unui *esprit de corps* în rândul ofițerilor și oamenilor din subordine. Ofițerii călătoreau spre front în cușete, în timp ce soldații erau transportați în vagoane de vite purtând inscripția „Pentru patruzeci de oameni și șase cai". În 1886, în timpul manevrelor din Moravia, ca doctor

militar, Sigmund Freud deplângea rivalitatea dintre ofițeri, scriindu-i lui Josef Breuer:

> ...ofițerul e o creatură demnă de plâns; fiecare își invidiază egalii în grad, își tiranizează subalternii și se teme de superiori. Cu cât avansează în grad, cu atât se teme mai mult[21].

Soldatul imperial era pregătit să se teamă de superiori mai mult decât de dușman. Musil a descris acest cult sado-masochist în primul său roman, *Die Verwirrungen des Zöglings Törless* (*Rătăcirile elevului Törless*) (Berlin, 1906), unde cadeții de la Academia Militară din Galiția conspiră și torturează un coleg inadaptat. Viața ofițerilor și a oamenilor din subordine era într-adevăr greu de suportat. Transferați de la o garnizoană la alta, mulți dintre ei se simțeau tot atât de dezrădăcinați ca actorii ambulanți. Dezrădăcinarea copiilor de ofițeri a devenit proverbială. Chirurgii militari erau sortiți sărăciei în virtutea unei reguli care le interzicea să-i trateze pe ofițeri sau familiile acestora în afara spitalului. Deși toată lumea se aștepta ca ei să încalce regula, doctorii nu acceptau bani pentru extraservicii. Superiorul lui Wilhelm Stekel colecționase treizeci de vaze în urma vizitelor ilicite la domiciliul bolnavilor[22]. Ofițerii contractau mari datorii în special în provinciile unde jucau împătimiți cu parteneri de aceeași naționalitate. În unele regimente, cam la jumătate dintre ofițeri trebuia să li se oprească bani din soldă pentru achitarea datoriilor[23]. Cei câțiva nefericiți care, asemenea tatălui lui Rainer Maria Rilke, trebuiau să se pensioneze prematur, nu se puteau adapta deloc la viața civilă, unde nu aveau superiori ale căror ordine să le asculte.

Un sentiment amestecat, de dragoste și ură în același timp, îi anima pe studenții de la universitate care, conform legii din 1868, puteau face doar un an de serviciu militar în loc de trei. Oricât ar fi contribuit această reglementare la creșterea excelenței intelectuale, ea a lovit în armată. Voluntarii care se înrolau pe termen de un an (*Einjährig-Freiwillige*) petreceau șapte luni de instrucție pur teoretică în detașamente formate din tineri de aceeași proveniență. După cinci luni de instrucție de câmp, ei îngroșau rândurile rezerviștilor ca ofițeri lamentabil pregătiți. Nu-i nevoie să mai spunem că intelectualii priveau cu ostilitate trecerea de la viața din cafenelele de pe Ringstrasse la cea de garnizoană. În 1894-1895, lui Hugo von Hofmannsthal totul i se părea urât, murdar și infinit de apăsător la postul său din Galiția[24]. Totuși, când a început primul război mondial, mulți dintre intelectuali s-au înghesuit sub drapel. Ludwig Wittgenstein a plecat voluntar în ciuda herniei de care suferea. Alimentați în timpul școlii de etosul virtuții militare, mulți tineri s-au dus la război visând fapte eroice[25]. În romanul *Sarea pământului* (1935), evreul polonez Józef Wittlin (1895-), prieten cu Joseph Roth, descria cum mobilizarea în armata austriacă a dezrădăcinat și educat un muncitor feroviar din Galiția. Protagonistul, analfabet, a depășit teama de cuvântul scris dedicându-și fiecare faptă de

luptă împăratului. Nu mulți au detestat războiul la fel de vehement ca Georg Trakl, Albert Einstein sau Karl Kraus. Cei care o făceau obiectau înainte de toate cu privire la folosirea armelor mecanizate care ucideau și mutilau fără discriminare, batjocorind sensul însuși al noțiunii de onoare, așa cum anticipase Bertha von Suttner.

Codul onoarei (*Ehrenkodex*), pe care Schopenhauer îl numea un cod pentru imbecili, îi urmărea obsesiv pe ofițeri. El acționa asemenea unui super-eu, cerându-le să-și rezolve disputele prin duel. Deși practica duelului dispăruse în Anglia înainte de 1850, în Austro-Ungaria, până la 1911, provocarea la duel se impunea de la sine ca o datorie sacră. În afara faptului că era socotit mort pentru lumea bună, ofițerul care refuza provocarea își pierdea livretul. Spre deosebire de Mensur*, în care adversarii se duelau cu săbii, purtând veste căptușite, duelul militar cerea folosirea armelor în scopul uciderii[26]. Până la 1900 tribunalele civile din Austro-Ungaria s-au abținut să aplice legile prin care duelul era pedepsit cu închisoarea. În cazurile în care un ofițer ucidea un civil, Franz Josef nu ezita să-i acorde clemența. Deși dreptul canonic prevedea excomunicarea participanților și martorilor unui duel, nici această lege nu a fost aplicată. După 1900, duelul și-a pierdut prestigiul datorită numeroaselor erori judiciare[27]. În 1900, doi prieteni apropiați au fost împinși de camarazii lor ofițeri să se dueleze de dragul distracției; unul din prieteni l-a omorât pe celălalt. În același an, un alt ofițer a fost degradat pentru că refuzase să se bată pentru o insultă minoră. Un al treilea caz a fost cel al unui ofițer rezervist care s-a simțit obligat să provoace pe cineva la duel doar pentru a-și păstra livretul. Deoarece rezerviștii se aflau sub jurisdicția tribunalelor civile, ofițerul a fost arestat, pierzându-și doar livretul.

Toate aceste inechități l-au încurajat pe prințul moștenitor Alfons de Spania să finanțeze o serie de ligi anti-duel, prima fiind fondată chiar de acesta, în Austria, la 1901, pentru a-i sprijini pe ofițerii care refuzau să dueleze. În 1904 existau deja trei sute de cazuri rezolvate fără a recurge la arme, și chiar în Ungaria și Galiția, unde duelul fusese extrem de popular, opinia publică a început să-l condamne. Valul dezaprobării a luat asemenea proporții încât Franz Josef a emis, în 1911, un decret prin care ofițerii nu mai erau obligați să provoace sau să accepte provocări, interzicând duelurile, cu excepția celor pornind de la motive foarte serioase. Acestea din urmă includeau mai cu seamă cazurile de adulter.

Nimeni nu a scris cu mai mult interes despre problema duelului ca Arthur Schnitzler. În nuvela *Leutnant Gustl* (*Locotenentul Gustl*), publicată în numărul de Crăciun al lui *Neue Freie Presse* în 1900, la cererea prietenului său Theodor Herzl, Schnitzler demasca duplicitatea codului onoarei. Locotenentul Gustl, care cochetează cu posibilitatea sinuciderii, rezolvă astfel orice fel de amenințare la adresa propriului eu – până și pe cea mai neînsemnată –, dorindu-și să atragă atenția adversarului. Schnitzler, el însuși ofițer în rezervă, a fost trimis în fața Curții Marțiale

* Duelul între studenți (n.t.).

și într-o lună a fost dat afară din armată pentru comportament nepotrivit. În *Der Sekundant* (1932), Schnitzler a descris un duel în care un soț lezat moare de mâna unui trăgător de elită, evident mult superior lui. Deși Schnitzler recunoștea că duelul a dispărut în țările avansate, unul dintre personajele lui îl prețuiește ca mijloc de testare a tăriei de caracter a ofițerului, pregătindu-l pe acesta să înfrunte moartea neașteptată. Duelul, credea Schnitzler, a întărit etosul militar[28].

Nici chiar codul onoarei nu putea contrabalansa cea mai lamentabilă slăbiciune a armatei austro-ungare. Datorită stării de neglijență și dezordine (*Schlamperei*), agenții dușmanilor aveau acces liber la secretele militare. În 1864 ofițerii prusaci deghizați în civili împânziseră Boemia, luându-și diverse servicii la țară pentru a supraveghea activitatea militară a austriecilor. Agenții prusaci cumpărau planuri militare de la angajații prost plătiți din Ministerul Apărării, astfel încât ofițerii lui von Moltke cunoșteau mai bine geografia Boemiei decât austriecii, aflând dinainte dispozitivul trupelor austriece la Königgrätz[29].

Și mai dezastruoasă a fost trădarea colonelului Alfred Redl (n. 1864), care, în mai 1913, s-a sinucis după ce ani de-a rândul fusese șeful serviciului de spionaj al Austro-Ungariei[30]. Superiorii lui tocmai aflaseră că le vânduse rușilor planurile de detaliu ale fortărețelor austriece din Galiția și, înainte de aceasta, desconspirase numele agenților austrieci din Rusia. Această trădare a avut consecințe inestimabile: cincisprezece luni mai târziu, înainte de începerea războiului, Austria a trebuit să-și refacă planurile de apărare din Galiția, precum și planul de invadare a Serbiei. Statul-major al armatei a trădat încrederea nemților și, în egală măsură, pe a lui Franz Josef. Probabil că lovitura de grație a constituit-o eliminarea rețelei de spioni austrieci din Rusia, ceea ce a făcut ca statul-major să intre în criza din iulie 1914, subestimând puterea Rusiei și slăbiciunea Austro-Ungariei. Nu e greu de imaginat că, fără trădarea lui Redl, Austro-Ungaria ar fi păstrat Galiția în 1914 și ar fi cucerit Serbia. Guvernul a încercat să mușamalizeze faptele lui Redl, dar ele au fost dezvăluite publicului, spre consternarea tuturor, de către reporterul socialist praghez Egon Erwin Kisch.

Austro-Ungaria a întreținut o armată de pace care a rezistat inovațiilor cu o tenacitate de tip Biedermeier. În 1911 statul-major a respins – declarând-o inutilizabilă – invenția unui tanc prezentată de Gunther Burstyn (1879-1945). Ce ar fi putut realiza acest dispozitiv în șesurile Galiției? De asemenea, Moritz Auffenberg-Komarów (1852-1928), singurul care a câștigat o bătălie în Galiția în septembrie 1914, a fost judecat de Curtea Marțială în 1915 pentru presupuse încălcări ale regulamentului în perioada ministeriatului din 1912[31]. Deși a fost achitat, armata a pierdut astfel unul dintre cei mai buni comandanți și, în același timp, unul dintre puținii inovatori.

Cu toate eșecurile ei ca mașină de război, armata austro-ungară a reprezentat un stâlp de nădejde al imperiului. În anii '20, nu puțini erau aceia care duceau dorul uniformelor strălucitoare care, odată,

însufleţiseră străzile Vienei. Armata a înfrumuseţat viaţă socială, a pacificat provinciile îndepărtate şi a dat un sens sentimentului patriotic al soldaţilor de diverse naţionalităţi. Prin realitatea codului onoarei, greu digerabil, prin refuzul de a inova şi atitudinea mândră în faţa dezastrului, armata reflecta ca o oglindă fidelă regimul în slujba căruia se afla. Asemenea împăratului Franz Josef, armata *k. und k.* era mai degrabă respectată decât temută, mai curând populară decât eficientă. Alături de birocraţia habsburgică, ea a ajutat la menţinerea unităţii în bazinul dunărean, lucru de care această regiune avea să ducă lipsă după 1918.

Biserica de stat îşi vânează adversarii

Un al treilea bastion al tradiţiei în Austria era biserica romano-catolică[32]. Având treizeci şi unu de milioane de catolici şi încă cinci milioane de uniţi dintr-o populaţie de patruzeci şi şase de milioane la 1905, domeniile habsburgice reprezentau cel mai întins teritoriu catolic din Europa. Cu toate acestea, Italia avea la 1875 de patru ori mai mulţi preoţi pe cap de locuitor, în vreme ce Franţa şi Germania avea cu unu şi jumătate mai mulţi[33]. În vremea lui Franz Josef, disputa privitoare la politica bisericii s-a concentrat asupra Concordatului din noiembrie 1855, care plasase căsătoriile sub jurisdicţia dreptului canonic şi trecuse învăţământul elementar sub controlul bisericii. După ce ministeriatul liberalului Auersperg a modificat Concordatul prin legile din mai 1868, Austria renunţa la Concordat, motivând că Declaraţia Infailibilităţii Papale modificase caracterul părţilor contractante din 1855. În mai 1874, Concordatul a fost oficial înlocuit de o legislaţie care acorda bisericii romano-catolice un statut privilegiat, dar nu şi monopolul în interiorul imperiului.

Cu toate că, la început, inspirându-se din condamnarea de către Papa Pius al IX-lea a „legilor abominabile", episcopatul a refuzat să accepte noua legislaţie, cu timpul ierarhia clericală s-a conformat acestor aranjamente, în fond favorabile ei. Cel mai cunoscut opozant era Franz Joseph Rudigier (1811-1884), episcop de Linz, care fusese preceptorul tânărului Franz Josef, iniţiindu-l pe acesta în chestiunile religioase. După ce împăratul a semnat noua Lege a şcolilor şi căsătoriilor, episcopul Rudigier l-a avertizat pe fostul său elev că va da socoteală pentru fapta sa în ceruri. Când episcopul le-a ordonat preoţilor din parohii să nu ţină seama de lege, a fost condamnat la paisprezece zile de închisoare, fiind iertat doar de împăratul însuşi.

Legile din mai 1868, confirmate în 1874, restrângeau dreptul canonic la căsătoriile dintre catolici, retrăgând competenţa tribunalelor ecleziastice în cazurile de conflicte maritale. Deşi aproape toate şcolile elementare se aflau în subordinea statului, statul plătea preoţi pentru

educaţia religioasă în şcoli. Noile legi nu modificau acest aranjament prin care, începând din 1781, statul plătise serviciile preoţilor care înregistrau naşterile, căsătoriile şi decesele. Preoţii din parohii continuau să fie numiţi de autorităţile locale laice, în timp ce episcopii erau numiţi de împărat şi confirmaţi de Sfântul Scaun. Până la 1918, toţi episcopii au ocupat un loc în Camera superioară a Reichsrat-ului, iar în 1900 douăzeci de preoţi serveau în Camera inferioară. Finanţarea bisericii de către stat a continuat şi în anii '20 şi a fost reconfirmată de Concordatul pe care Dollfuss l-a semnat cu cardinalul Pacelli în 1933. Concordatul din acel an a avut o reputaţie proastă pentru că readucea căsătoriile dintre catolici sub jurisdicţia tribunalelor ecleziastice.

Interdependenţa dintre biserică şi stat era celebrată anual în timpul procesiunii ocazionate de sărbătoarea lui Corpus Christi (*Fronleichnam*), organizată în joia de după Duminica Treimii. După ce Luther a condamnat această *fête-Dieu*, ea a devenit punctul central al devoţiunii Contrareformei, reînnoind vechea legătură dintre Habsburgi şi cultul Euharistului. Socialistul Julius Braunthal (1891-) îşi aminteşte cum flata procesiunea dragostea vienezilor pentru spectacol:

> Procesiunea era deschisă de trupele imperiale în uniformă de luptă, de parcă ar fi trebuit să facă loc reprezentanţilor Bisericii care le urmau. În spatele trupelor veneau pe jos călugări din ordinele capucinilor, dominicanilor, franciscanilor, augustinienilor şi călugăriţe carmelite recitând rosariul; în urma lor mergeau tinere şi tineri îmbrăcaţi în alb, purtând o pădure de steaguri colorate şi pancarte cu picturi votive şi imagini sacrale; după ei veneau coriştii şi coristele cântând litania; în urma acestora mergeau înalţii prelaţi şi diaconi ai Bisericii, înveşmântaţi în purpură şi hermină, episcopii cu cârja episcopală; în fine, cardinalul-arhiepiscop cu mitra, purtând sacrele odoare, mergea sub un baldachin, înconjurat de corul de copii cădelniţând. Apoi venea împăratul, cu capul descoperit, flancat de Garda Spaniolă cu halebarde; în spatele lui mergeau Curtea imperială, nobilimea şi generalii şi, la urmă de tot, trupele imperiale în uniformă de luptă. Această ordine adăuga un surplus de măreţie procesiunii şi reflecta, întrucâtva, puternica legătură dintre Biserică şi Stat[34].

Karl Lueger a transformat ziua de Corpus Christi într-o demonstraţie a puterii Partidului Socialist Creştin, astfel că procesiunea contracara parada de 1 Mai a socialiştilor, care avea loc, începând cu 1890, în Prater. Până pe la 1912, când bătrâneţea nu i-a mai permis acest lucru, Franz Josef a luat parte la procesiune în fiecare an, precum şi la ritualul din Joia Mare, când spăla picioarele a doisprezece cerşetori pentru a-şi arăta supunerea faţă de Euharist. Acest ritual – menţinut până în 1910 – avea loc la Hofburg cu trei zile înaintea Paştelui, în faţa unor invitaţi speciali. Împăratul îi servea la masă pe cei doisprezece săraci, apoi îngenunchea şi le spăla picioarele cu apa turnată de preoţi. Un alt ritual al umilinţei faţă de biserică, mult mai impresionant, îl

constituia punctul culminant al înmormântării împăratului austriac. Atunci când trupul neînsufleţit era adus în faţa Bisericii Capucine pentru a fi îngropat, egumenul deschidea poarta şi întreba: „Cine eşti tu acela care doreşte să intre aici?". Marele maestru al curţii răspundea: „Eu sunt, Maiestatea Sa Împăratul Austriei, Rege al Ungariei". Egumenul replica: „Eu nu te cunosc. Cine caută să intre aici?". Răspunsul venea neîntârziat: „Eu sunt, Împăratul Franz Josef, Rege Apostolic al Ungariei, Rege al Boemiei, Dalmaţiei, Croaţiei, Sloveniei, Galiţiei, Lodomeriei, Iliriei, Ierusalimului, Arhiduce de Austria, Mare Principe de Transilvania, Mare Duce de Toscana şi Cracovia, Duce de Lorena, Salzburg, Styria, Carintia şi Carniola". Egumenul nu ceda încă: „Pe acesta eu nu îl cunosc. Cine caută să intre aici?". De astă dată, marele maestru al curţii îngenunchea, spunând: „Sunt un om care caută îndurarea Domnului" – „Atunci, intră"[35].

Masele dădeau dovadă de o pietate mai puţin augustă. Majoritatea credincioşilor erau femei, devotate în special Fecioarei Maria. Cultul Fecioarei fusese popularizat de preotul morav Klemens Maria Hofbauer (1751-1820), care a condus, la Viena, Ordinul Redempţiunii, din 1808 până la moarte. Hofbauer nu numai că i-a atras pe unii dintre intelectuali precum Friedrich Schlegel, Adam Müller, Zacharias Werner şi Anton Günther, dar a şi revoluţionat tehnicile de evanghelizare, folosind la maximum presa şi vizitele în parohii în scopul infuzării pietăţii iozefine cu un element puternic emoţional. Hofbauer, canonizat în 1909, a câştigat atât de mulţi adepţi în rândul clasei mijlocii şi sărace încât înmormântarea lui a atras o mulţime imensă la Catedrala Sfântul Ştefan. Mulţimea a cerut ca uşa principală a catedralei să fie deschisă acestui preot umil, al cărui ordin nu fusese încă recunoscut în Austria.

În Austria, catolicismul a încurajat o mare diversitate de direcţii ale gândirii sociale. Dintre acestea, cea mai importantă a fost cea a socialismului creştin, promovat de baronul Karl von Vogelsang (1818-1890)[36]. În anii 1880, scrierile lui au deschis calea lui Karl Lueger, fondatorul Partidului Socialist Creştin, şi a reînnoirii teoriei organiciste. După ce se convertise la catolicism, la Innsbruck, în 1850, prusacul Vogelsang s-a mutat la Pressburg în 1859, devenind profesorul particular al fiilor văduvei prinţese von Liechtenstein. O perioadă a călătorit împreună cu fiii prinţesei, timp în care eforturile de a-şi salva proprietatea de lângă Viena au dat greş. În 1875 contele Leo Thun l-a invitat la Viena pentru a fi redactorul cotidianului *Vaterland*, activitate căreia Vogelsang i s-a dedicat cu ardoare. El a scris mii de articole pentru acest ziar înainte de a muri, în 1890, într-un accident rutier. Mulţi dintre asociaţii lui, inclusiv elevul său, prinţul Alois von Liechtenstein (1846-1920), au participat timp de şapte ani la dezbaterea care a precedat proclamaţia din 15 mai 1891 a Papei Leon al XIII-lea, *De rerum novarum*. Părţi ale acestui text sunt împrumutate din Vogelsang[37]. Francezul René de la Tour du Pin (1834-1924) îi datorează austriacului propria sa teorie corporaţionistă.

Vogelsang a pus toată asiduitatea lui prusacă şi fervoarea convertitului în predicarea faptului că Dreptatea, Dragostea şi Solidaritatea trebuiau să stea la baza ideilor sociale catolice. El dorea ca etica creştină să înlocuiască tot ce însemna competiţie capitalisă, ale cărei vicii erau doar amplificate prin falsele ameliorări propuse de socialismul de stat şi de către marxism. Vogelsang nu-şi propunea ca ideile sale să ducă la creşterea productivităţii muncii sau la extinderea drepturilor politice, ci să reînvie structura ierarhică a societăţii medievale. Amintind de predilecţia lui Adam Müller pentru familie, Vogelsang dorea ca fiecare firmă de afaceri să devină o familie industrială (*industrielle Familie*), iar muncitorii şi proprietarii să participe împreună la conducerea ei. Fiecare firmă sau familie ar fi putut să aparţină unui organism local, filială a corporaţiei (*Branchencorporation*), cuprinzând firmele din localitate. Aceste filiale ale corporaţiei şi-ar fi putut trimite delegaţi la Camera de Industrie (*Industriekammer*), în care muncitorii şi proprietarii puteau concepe politica economică pentru fiecare industrie în parte. Meşteşugarii trebuiau să formeze ghilde în măsură să hotărască numărul de maiştri şi ucenici. Această instituţie medievală şi-ar fi putut proteja membrii de pericolele individualismului.

Socialismul catolic, chiar dacă străbătut în mai mică măsură de nostalgii, nu ar fi putut genera apariţia anticlericalismului. Scriitorii austrieci nu au descris clerul cu prea mare simpatie. Unul dintre rarii preoţi simpatici apare în nuvela lui Adalbert Stifter *Kalkstein*, publicată iniţial cu titlul *Der arme Wohltäter* (*Bietul binefăcător*) (1848). Stifter îl descrie pe pastorul din Kar drept un om mărunt care, în spiritul iozefinismului boemian, renunţă la sine de dragul comunităţii. Umilinţa şi resemnarea lui seamănă cu cele ale protagonistului lui Ferdinand von Saar din *Innocens* (Heidelberg, 1866), care deplânge dispariţia adevăratei fervori. În 1870 Ludwig Anzengruber (1839-1899) prezenta antitetic un preot iozefin şi un aristocrat feudal în piesa *Der Pfarrer von Kirchfeld* (*Pastorul din Kirchfeld*), extrem de populară printre opozanţii Declaraţiei Infailibităţii Papale.

Aflaţi în primele rânduri ale curentului anticlerical, social-democraţii şi liber-cugetătorii au denunţat controlul pe care biserica îl deţinea în privinţa căsătoriei şi educaţiei din şcolile primare. Catolicii care se căsătoreau cu persoane de alte confesiuni se izbeau de atâtea piedici încât în Austro-Ungaria existau, la 1914, un milion de cupluri prin concubinaj. În perioada august – octombrie 1914, cum războiul ameninţa să lase aceste soţii* fără nici un drept, 115.000 de căsătorii au fost legalizate doar la Viena, 37.000 la Budapesta şi 26.000 la Praga[38]. Unul dintre motivele succesului mişcării Los-von-Rom a fost dorinţa unor catolici de a se căsători, menţinându-şi dreptul la divorţ – după consumarea unei căsătorii cu un protestant, ei obişnuiau să revină la credinţa catolică. Un oarecare preot protestant a fost etichetat de confraţii lui

* Concubinele (n.t.).

drept bigot pentru faptul că, pe la 1890, a refuzat să accepte acest fel de convertiri ipocrite[39]. Chiar mai dură decât interdicția divorțului era legea care le interzicea foștilor preoți să se căsătorească, invocând faptul că legămintele preoțești sunt irevocabile. Ca fost preot, Franz Brentano a găsit de cuviință să se căsătorească, în 1880, în Saxonia, după ce renunțase la postul de profesor din Viena. Un oarecare Knaus, care, după unsprezece ani ca preot catolic, s-a convertit la protestantism în 1870, a fost apoi îndelung persecutat, chinuit, insultat și ridiculizat. El s-a căsătorit nouă ani mai târziu și a trăit în liniște unsprezece ani, după care cineva s-a găsit să-l dea în judecată, cerând anularea căsătoriei. La 2 iulie 1891 Curtea Supremă de Justiție a Austriei a confirmat anularea, declarând că, o dată ce Knaus subscrisese statutului bisericii, era pe veci legat de acesta. Tribunalul a declarat că ordinea publică are numai de câștigat dacă statul sprijină dreptul canonic[40].

Anticlericalismul a ruinat viața universitară, culminând, în 1908, prin transferul unui profesor de drept canonic, Ludwig Wahrmund (1860-1932), fiu al directorului Academiei de Orientalistică din Viena. În 1908, acest profesor catolic din Innsbruck a denunțat faptul că prin acțiunile sale din noiembrie 1907 Karl Lueger amenința să catolicizeze universitățile. Într-un discurs adresat celei de-a șasea reuniuni catolice*, adunare compusă din reprezentanți ai clerului și laicilor, primarul a declarat: „Sper că vom recuceri toate acele universități fondate de biserica noastră"[41]. Replica lui Wahrmund, conținută în *Katolische Weltanschauung und freie Wissenschaft* (*Concepția catolică despre lume și știința liberă*) (1908), accentua contradicțiile dintre doctrina bisericii și „convingerile bine întemeiate, chiar probate, ale istoriei, fizicii și filosofiei ca științe". Nu numai că broșura a fost interzisă de procuratură, dar Nunțiul Papal a cerut insistent demiterea lui Wahrmund. *Neue Freie Presse* a pus umărul la escaladarea conflictului incitând studențimea anticlericală să facă presiuni, amenințând cu o grevă generală în cazul în care Wahrmund, plecat într-o scurtă vacanță, nu va fi reprimit în universitate. Studenții catolici s-au răzbunat pe presa evreiască punând mâna pe Universitatea din Graz la 16 mai 1908, ceea ce a dus la închiderea ei în perioada verii. Când Wahrmund s-a întors din călătorie pentru a-și relua cursurile la Innsbruck, universitatea a trebuit să fie închisă pentru a preveni alte tulburări. După ce Franz Josef l-a admonestat personal pe ministrul educației, Wahrmund a fost convins să accepte invitația, primită în acea toamnă, de a preda la o universitate germană din Praga; în cele din urmă profesorul Wahrmund a devenit agnostic.

Cazul acesta a fost una dintre sursele de inspirație ale piesei lui Schnitzler *Professor Bernhardi* (1912), care prezintă figura unui preot mult prea umil, lipsit de curajul afirmării propriilor convingeri în fața superiorilor săi, alături de cea a unui ministru al învățământului care

* În text, *Katholikentag* (n.t.).

își ascunde ambiția sub aparența preocupare pentru binele tuturor. Piesa gravitează în jurul unui șef de clinică evreu – nu mult diferit de tatăl lui Schnitzler – care îi interzice preotului să-i acorde ultima împărtășanie unei fete căzute pradă delirului. Profesorul Bernhardi preferă să meargă la închisoare decât să profite de un compromis propus de antisemiții din Reichsrat. Această formă de dramatizare a Protektion-ului trecea cu vederea faptul că clerul era puternic divizat în privința antisemitismului. După 1850, clerul din parohii, provenit din rândul păturii sărace, scandaliza deseori episcopia prin predici antisemite. Joseph Deckert (1843-1901), fiu de cizmar ajuns preot în suburbiile vieneze, a sfârșit în nenumărate rânduri la tribunal pentru acuzația de defăimare a evreilor[42]. Readucând în discuție și răspândind elementele procesului Tisza-Eszlár din 1882, el îi acuza pe evrei că ucideau copii creștini; el a mers atât de departe în polemicile sale antiprotestante încât a postulat sinuciderea lui Luther.

O altă sursă de anticlericalism era ostilitatea față de protestantism, pe care clericii o moșteniseră de la măsurile Contrareformei, inițiate de Ferdinand al II-lea (1619-1637). Edictul de toleranță al lui Joseph al II-lea nu îi proteja pe sectanții luterani din Zillertal, regiune care intrase sub stăpânirea Austriei abia în 1816. În 1837 arhiepiscopul de Salzburg le-a cerut acestora să aleagă între a trece la catolicism și a emigra. Luteranul Konrad Deubler (1814-1884), condamnat în 1854 la Brünn pentru că scrisese textul apărării în cazul lui David Friedrich Strauss, a fost, de fapt, victima unui proces-mascaradă[43]. Făcând uz de cele mai neortodoxe mijloace pentru a combate protestantismul, preotul iezuit, născut în Passau, Heinrich Abel (1843-1926) a slujit ca preot în Viena din 1891 până în 1926. Susținător neobosit al lui Lueger, el a calificat mișcarea Los-von-Rom drept Los-von-Gott* și a reînviat tradiția pelerinajelor la Klosterneuburg și Mariazell. La predicile sale, rostite în dialect vienez, atractive pentru muncitori prin limbajul frust, nu erau admise femeile. O dată a scos el însuși din biserică o femeie curioasă. Refuzând sistematic să asculte spovedaniile femeilor, Abel compensa atitudinile altor preoți, cunoscuți pentru nerespectarea legământului de castitate[44].

După 1866, protestantismul a servit pentru a ascunde sentimentele naționale germane[45]. Inițiată de vienezul antisemit Georg von Schönerer (1842-1921), mișcarea Los-von-Rom protesta împotriva bisericii de stat, constituind în același timp un fel de repetiție generală pentru eventuala unire a Cisleithaniei cu Imperiul Germanic. În Styria, mișcarea Los-von-Rom îi atrăgea în rândurile ei pe nemții cărora le displăceau preoții croați, în timp ce în Boemia era o manifestare a ostilității față de hegemonia habsburgică și o expresie a resurgenței cehe. Mulți dintre cehi părăseau pur și simplu biserica, socotind-o un instrument al ordinii habsburgice, așa încât Republica Cehoslovacă a găsit catolicismul deja

* „Depărtarea de Dumnezeu" (n.t.).

discreditat, iar protestantismul de nuanță husită a putut fi recuperat cu ușurință. În Austria, socialismul creștin a erodat mișcarea Los-von-Rom. Deși nu a slăbit vizibil puterea bisericii, succesul lui Schönerer în încercarea de a califica biserica romano-catolică drept inamica poporului german i-a făcut pe unii catolici să accepte anticlericalismul lui Hitler.

Fie că erau protestanți, evrei sau liber-cugetători, anticlericalii austrieci condamnau intervenția papală în problemele Imperiului Habsburgic. Papa Leon al XIII-lea (1878-1903) a încercat să convingă imperiul să renunțe la Tripla Alianță pentru a slăbi Italia unită. După 1880, pontiful a sprijinit pe față minoritățile slave împotriva Ungariei, trimițându-și misionarii iezuiți să-i încurajeze pe slavi; mai mult, în 1886 și, din nou, în 1893, el a condamnat legile care permiteau căsătoriile civile și învățământul laic. În ciuda acestor afronturi, Franz Josef a păstrat destul din respectul față de suveranul pontif, refuzând să întoarcă vizita aliatului său, regele Italiei, în timp ce pontiful, la rândul său, l-a ajutat trimițându-i împăratului cererea de anulare a căsătoriei contractate de prințul moștenitor Rudolf. Franz Joseph era atât de exasperat de politica antimaghiară a lui Leon al XIII-lea, încât la conclavul din 1903 cardinalul Puzyna a făcut cunoscut faptul că Majestatea Sa Apostolică ar socoti alegerea cardinalului Rampolla, secretarul de stat al lui Leon, ca Papă un gest neprietenesc[46]. Cardinalii au luat în seamă acest veto.

Leon al XIII-lea și-a atras ostilitatea socialiștilor prin enciclica *Quod apostolicis numeris* din 28 decembrie 1878, care anatemiza „molima" socialismului. Decenii la rând, chiar după ce *De rerum novarum* atenuase efectul condamnării, cuvintele lui au continuat să răsune de la înălțimea amvoanelor din Austria:

> Strâns uniți într-o frăție criminală... cuprinși de o lăcomie sălbatică pentru bogățiile pământului... ei [socialiștii și comuniștii] își propagă ideile monstruoase în mulțime[47].

După ce a aruncat mănușa, Papa a ținut piept contra-propagandei inflexibile prin care socialiștii îi ispiteau pe muncitori să se îndepărteze de biserică. Socialismul creștin al lui Vogelsang și Lueger nu a făcut decât să intensifice această luptă, creând, în anii 1920, o prăpastie de netrecut între stânga seculară și dreapta clericală. Rezultatul a fost acela că, în anii '50, mai puțin de 20% dintre catolicii vienezi asistau regulat la liturghia duminicală[48]. În alte țări catolice precum Franța și Italia, identificarea bisericii cu statu-quo-ul a forțat secularizarea progresiștilor, în timp ce în Anglia și în Statele Unite clerul s-a alăturat efortului de promovare a reformei sociale. Polarizarea religioasă a vieții politice a condus în ambele tabere la o adevărată risipă de energie în polemici, în loc să le canalizeze împotriva dușmanilor comuni: stagnarea economică și dictatura incipientă. Deși biserica a rămas unul dintre bastioanele regimului Franz Josef, ostilitatea față de influența clerului s-a constituit ca trăsătură majoră a Primei Republici. În timp ce

scriitorii nostalgici precum Bahr, Roth, Hofmannsthal și Schaukal celebrau procesiunile catolice din vechea Austrie, guvernul socialist vienez își asigura fidelitatea maselor prin administrarea reformelor seculare. O dată ce industrializarea a erodat sentimentul pietății în lumea rurală, biserica statală s-a dovedit a fi cel mai rău dintre dușmani.

Karl Lueger și socialismul municipal

În 1849 contele Stadion acordase autonomie administrativă tuturor municipalităților din Imperiul Habsburgic. Deși în urma acestei hotărâri Viena avea să se bucure de un regim de auto-administrare, împăratul intervenea în mod constant în problemele municipiului; Franz Josef pretindea cu insistență ca orașul său imperial, capitala, în fine, orașul de reședință (*Reichs-, Haupt- und Residenzstadt*) să fie guvernat pe măsura importanței lui. În 1857, împăratul a autorizat demolarea fortificațiilor care separau orașul interior de suburbii. Concursul de urbanism pentru reconstruirea zonei, câștigat de proiectul lui Ludwig Förster pentru Ringstrasse, a fost organizat de o comisie imperială, nu de municipalitate.

Începând cu 1850, Viena a cunoscut o dezvoltare rapidă, încorporând, la 1890, suburbiile de dincolo de Dunăre și pe cele situate de-a lungul pădurii de la marginea orașului. În 1850 se statua, printr-o constituție municipală, consiliul orășenesc (*Gemeinderat*), ales de contribuabilii împărțiți în trei categorii; în 1885 taxa minimă pentru sufragiu a fost redusă la cinci guldeni, excluzându-i pe cei lipsiți de mijloace; situația s-a prelungit până în 1907, când a fost introdus sufragiul universal. După 1890 consiliul orășenesc, cunoscut sub numele de Stadtrat, un aparat greoi, alcătuit din 138 de membri, era condus de douăzeci dintre aceștia, împreună cu primarul.

Karl Lueger (1844-1910) a dominat în așa măsură viața publică, în calitatea lui de primar al Vienei din 1897 până în 1910, încât era cel mai cunoscut cetățean al orașului[49]. Fiu al portarului de la Technische Hochschule*, Lueger cunoștea tribulațiile clasei de mijloc de la sursă. Copil bolnăvicios, el nu a reușit să vorbească până la vârsta de patru ani; mama l-a îngrijit cu atâta devoțiune încât Lueger nu se va căsători niciodată, locuind toată viața cu două dintre surori. Ca elev la Theresianum, Lueger a dobândit manierele alese care, ulterior, l-au ajutat să fie un bun mediator între clasele sociale. El a fost atât de puternic marcat de înfrângerea de la Königgrätz și de compromisul cu Ungaria încât a devenit unul dintre capii propagandei antimaghiare. După ce și-a luat doctoratul în drept în 1866, în anii 1870 a lucrat ca avocat liberal, petrecând seri la rând în berăriile din suburbiile vieneze,

* Colegiul Tehnic (n.t.).

unde și-a perfecționat calitățile oratorice printre „oamenii lui". Deși în 1875 intrase în consiliul orășenesc ca liberal, în următorii zece ani Lueger s-a rupt de liberalism. În 1885, când a intrat în Reichsrat, el denunța capitalismul internațional ca monopol evreiesc. După o scurtă alianță cu Georg von Schönerer, s-a împrietenit, în 1888, cu socialistul catolic Karl von Vogelsang, ale cărui idei le-a preluat și încorporat în doctrina Partidului Creștin-Social (*Christlichsoziale Partei*) fondat în 1893.

În 1895, majoritatea socialist-creștină din consiliul municipal l-a ales pe Lueger primar, alegerea fiind sancționată prin veto de Franz Josef, care nu dorea ca propria lui capitală să fie administrată de un demagog aflat în permanentă ofensivă împotriva evreilor și ungurilor. La îndemnul precipitat al Statthalter-ului* Austriei Inferioare, contele Erich von Kielmansegg (1847-1923), care în 1890 pusese pe picioare proiectul de extindere a orașului, împăratul a dizolvat consiliul municipal și a condus capitala timp de doi ani prin intermediul unei comisii de delegați. Lueger a fost ales primar în patru rânduri până când, în aprilie 1897, Franz Josef s-a plecat în fața inevitabilului, alarmat fiind de faptul că în timpul procesiunii de Corpus Christi din 1896 Lueger fusese aplaudat mai mult decât el. Datorită uriașelor sale resurse de afabilitate, „der schöne Karl"** a domnit timp de treisprezece ani ca rege neîncoronat al Vienei, aplaudat oriunde apărea. El a rezolvat o serie de probleme, în ciuda înrăutățirii diabetului, boala care avea să-i aducă moartea în 1910. Se spune că înmormântarea lui a fost cea mai impresionantă din istoria Vienei.

Înainte de toate, Lueger era reprezentantul clasei mijlocii, care avea de suferit de pe urma industrializării. El a creat socialismul municipal, pornind de la premisa că micii proprietari și negustori trebuiau protejați de monopolul antreprenorial. Fără să mărească taxele, în 1899 a trecut sub controlul municipalității rețeaua de alimentare cu combustibil, în 1902 a electrificat tramvaiele, a introdus iluminatul stradal și a construit abatorul și principala piață a orașului. După ce cererile de împrumut pentru finanțarea rețelei de combustibil au fost respinse de către băncile evreiești din Viena, Lueger a procurat fonduri de la Deutsche Bank din Berlin. El a extins sfera serviciilor municipale înființate de Cajetan Felder (1814-1894), care, funcționând ca primar liberal între 1868 și 1878, dăduse ordinul de construire a noii primării (*Rathaus*), a pieței centrale, a parcului municipal (*Stadtpark*) și, în 1874, a cimitirului orășenesc[50]. Deși, între 1868 și 1875, geologul Eduard Suess (1831-1914) supraveghease lucrările de regularizare a cursului Dunării pentru a preîntâmpina eventualele inundații (cum a fost cea din februarie 1862), fluviul se mai revărsa uneori, chiar peste malurile lărgite. Pentru a înlocui apeductul construit în 1873, pe care Suess îl concepuse pentru a aduce apă dinspre Höllental, Lueger a inaugurat

* Guvernatorul (n.t.).

** „Frumosul Karl" (n.t.).

un al doilea apeduct, care se întindea pe o distanță de 241 kilometri spre interiorul Styriei.

Spre deosebire de Felder, Luger finanța instituțiile menite să sprijine pătura săracă. În timpul lucrărilor de extindere a cimitirului municipal, el a renunțat la două companii de pompe funebre care ceruseră dobânzi exagerate. Au fost construite noi școli, iar copiii subnutriți au fost hrăniți pe gratis. În 1904 Lueger a deschis un azil pentru săraci la Lainz, în apropiere de Schönbrunn, iar apoi un nou spital pentru aceeași categorie socială. Pentru înfrumusețarea orașului, el a dublat numărul de parcuri, a dispus amenajarea unui strand pe malul Dunării, iar felinarele au fost împodobite cu ghivece de flori. Pentru a-i ajuta pe cetățenii în nevoie, Lueger a trecut sub controlul municipalității o casă de economii, o companie de asigurări și un fond de pensii de bătrânețe, deschizând, de asemenea, o agenție imobiliară și un oficiu de înregistrare pentru servitori. Insistența lui de a reintroduce crucifixele și simbolurile religioase în școli s-a bucurat de mai puțin ecou, întrucât s-a izbit de opoziția anticlericalilor, în mod special a celor de la *Neue Freie Presse*, pe ai cărui reporteri Lueger îi împiedica uneori să participe la ședințele consiliului municipal.

Lueger a fost pionierul socialismului municipal pe care social-democrații aveau să îl dezvolte în anii '20. Deși măsurile lui Lueger de modernizare a Vienei sunt uneori comparate cu acțiunea lui Joseph Chamberlain de asanare a mahalalelor în perioada în care a fost primar în Birmingham (1875-1876), socialistul-creștin nu a încercat să procedeze la fel; mahalalele vieneze au trebuit să aștepte venirea la putere a social-democraților. Lueger a încurajat, de asemenea, obiceiul vienezilor, devenit o a doua natură, de a-și plasa banii mai curând în asigurări decât în afaceri, pe care le considerau riscante.

Cea mai controversată trăsătură a politicii lui Lueger a fost antisemitismul. Lueger a denunțat capitalul evreisc pentru a câștiga sprijinul meșteșugarilor care, în competiția cu firmele străine, își pierdeau, unul după altul, atelierele producătoare de jucării, evantaie, obiecte din pielărie ș.a.m.d. Micii producători nu și-au mai putut recupera clienții pierduți în favoarea firmelor berlineze după crahul din 1873. Chiar și fără haosul din urma crahului, Viena ar fi suferit de pe urma înapoierii economice. Pentru a-i ajuta pe micii negustori, municipalitatea a interzis deschiderea unor magazine mari până în jurul anului 1900. Pentru că legea cerea ca majoritatea prăvăliilor să vândă o gamă extrem de restrânsă de produse, cum ar fi hârtia de partituri sau mănușile, ciclul afacerilor a generat sentimentul victimizării în rândul negustorilor care dădeau vina pentru vremurile grele prin care treceau pe finanțiștii evrei. Până către începutul secolului XX, aproape toate hainele erau cusute manual; în 1894, primii pantofi produși într-o fabrică din America au făcut senzație, iar prima fabrică de pâine a apărut abia în anul următor[51]. Consumatorii conservatori au făcut tot ce le-a stat în putință ca inovațiile să fie introduse extrem de lent. În 1890 apa de

băut era încă transportată cu butoaiele în suburbii. La 1900 telefoanele și lifturile erau rare, iar frigiderele și căzile de baie necunoscute, la fel ca încălzirea centrală și carnetul de cecuri. Birourile guvernamentale au privit cu dispreț mașinile de scris până după 1918.

Lueger a profitat enorm de pe urma temerilor nutrite de electorat. Deși antisemitismul lui a pălit în ultimii ani de viață, iar prietenii săi evrei îl auzeau spunând deseori *„Wer a Jud is, bestimm'i"* („Eu hotărăsc cine-i evreu"), Lueger a continuat să colaboreze cu articole la *Wiener Volkszeitung*, publicat de vulgarul deputat de origine cehă, Karl Wolf (1862-1941). Probabil că fără să-și dea seama, Lueger a împrumutat un dram de respectabilitate violenței antisemite care, în 1905, culmina cu manifestările de stradă în timpul cărora studenții naționaliști-germani le-au interzis studenților evrei să intre în universitate. Artur Schnabel își amintea cum a fusese avertizat în anii 1890 cu privire la tinerii huligani care băteau străzile în căutarea copiilor evrei pentru a-i supune la violențe[52].

Lueger a exploatat orice formă posibilă de sociabilitate. Până în 1904 el asistase, ca musafir de onoare, la paisprezece nunți de aur și la nenumărate nunți și botezuri. Obișnuia să-i viziteze pe bolnavi și, asemenea lui Freud, îi făcea plăcere să joace taroc (*Tarock*). După ce a petrecut, în compania alegătorilor săi, prin berării și cafenele, acest tribun al poporului nu și-a tratat oamenii de sus o dată ajuns în fruntea lor. Datorită înapoierii economice a Austriei, imaginea lui Lueger a fost aceea a unei persoane care susținea programe orientate mai curând spre viitor decât spre trecut. Lueger a anticipat într-un fel comportamentul politicianului de secol XX, în special în ce privește capacitatea de a mobiliza masele prin propagandă. Hitler însuși va saluta în acest maestru al relațiilor publice pe omul care l-a învățat cum să manipuleze populația urbană. Flatând înclinațiile acesteia spre estetism și exploatând sentimentul de nesiguranță economică, Lueger a fost personificarea Orașului Imperial prins în vârtejul Veselei Apocalipse.

Școli și universități: întoarcerea la tradiție – o școală pentru genii

După 1850, Imperiul Habsburgic se lăuda cu un excelent sistem de școli și universități[53]. Școlile elementare (*Volksschulen*), unde până la 1850 predau mai cu seamă preoții, îi pregăteau atât pe copiii creștinilor, cât și pe evrei pentru a intra fie la gimnaziu, fie la Oberrealschule*. La rândul său, gimnaziul pregătea elevii în vederea examenului cunoscut sub numele de *Matura***, în Germania Abitur, care le dădea absolvenților

* La liceu (n.t.).
** Bacalaureat (n.t.).

dreptul de a intra la orice universitate din Germania sau Austro-Ungaria. În imperiu funcționau universități cu tradiție precum cele din Viena, Graz, Innsbruck, Praga, Cracovia, Lemberg, Budapesta, Klausenburg* și Agram. Mai existau și o serie de colegii tehnice (*Technische Hochschulen*), la Viena, Graz, Praga, Brünn, Budapesta, precum și un număr de școli cu profil de artă aplicată, agricultură ș.a., pentru care copiii erau pregătiți tot la Oberrealschule. După terminarea școlii elementare, elevii mai puțin ambițioși urmau una din acele Bürgerschulen** înființate în 1869 ca instituții de învățământ menite să desăvârșească pregătirea pentru domeniile practice. Cu un an înainte fusese fondat, la Viena, Pädagogium, destinat pregătirii profesorilor din aceste instituții ne-academice.

În anii 1850, sistemul de învățământ a fost restructurat de către contele ceh Leo Thun (1811-1888), exponent al catolicismului din Boemia, care a însărcinat doi herbartieni, pe Franz Exner și Hermann Bonitz, să prezinte o schiță de reformă pornind de la modelele german și francez[54]. Accentul nu mai cădea pe religie sau obediența față de stat, ci pe pregătirea studenților în scopul cercetării universitare. În 1850, durata anilor de studiu în gimnaziu a fost prelungită de la șase la opt, și în locul predării tuturor disciplinelor, fiecare profesor își preda propria disciplină. Științele naturii au fost introduse ca obiect de studiu și predate de profesori tineri și entuziaști la clasele mari, unde, după cum scrie Josef Breuer, „critica și disputele erau încurajate, nu pedepsite"[55]. Primul gimnaziu înființat în Austro-Ungaria a fost Akademisches Gymnasium, pe care aveau să-l urmeze, printre alții, Breuer, Arthur Schnitzler, Hugo von Hofmannsthal, Hans Kelsen și Ludwig von Mises. Mai puțin supus secularizării și, de aceea, mai popular în rândul nobilimii era Schottengymnasium, unde au studiat Eugen von Böhm-Bawerk, Friedrich von Wieser și o mulțime de evrei, printre care Heinrich Friedjung și Otto Weininger. Benedictinii care predau aici, inclusiv distinsul istoric și abate Ernest Hauswirth (1818-1901), nu încurajau clericalismul mai mult decât o făcuseră la Kremsmünster, unde, prin 1820, Adalbert Stifter îi studiase pe Kant și diverși alți autori iozefini. Într-o atmosferă plină de respect față de învățătură, elevii fruntași ca Sigmund Freud și Otto Weininger primeau distincția de Musterschüler***, deși, ca pretutindeni, multe genii se consumau fără rest în prima tinerețe.

Mai pedante decât aceste Gymnasien erau Ritterakademien****, dintre care cel mai prestigios era Theresianum, fondat de Maria Tereza la 1746 în incinta unui fost palat de distracții, administrat la început de iezuiți și apoi, până la sfârșitul anilor 1850, de călugării piariști.

* Cluj (n.t.).
** Școli comunale (n.t.).
*** Elev-model (n.t.).
**** Colegiile pentru cavaleri (n.t.).

Conceput pentru instruirea fiilor aristocrației și a celor provenind din marea burghezie în scopul îmbrățișării carierei militare sau politice, printre absolvenții acestuia s-au numărat Mareșalul Radetzky, generalul croat Josef Jellačić, primul-ministru Hohenwart, regretatul Joseph Schumpeter și Richard Coudenhove-Kalergi. Ca în cazul majorității gimnaziilor, foștii absolvenți de la Theresianum continuau să se adreseze unul altuia cu „tu", chiar dacă unul ajunsese între timp prim-ministru, iar celălalt doar un funcționar mărunt.

Până în 1914, programa cerea studierea latinei timp de opt ani, șase ore pe săptămână, în afară de doi ani, când se pretindeau opt ore pe săptămână; de asemenea, elevii trebuiau să studieze limba greacă – cinci ore pe săptămână. În gimnaziile de elită, precum Schottengymnasium, cursul de greacă avea ca punct culminant citirea lui Aristotel. Obligându-i pe adolescenți să parcurgă autori a căror experiență o depășea cu mult pe a lor, gimnaziul îi pregătea pe absolvenții cei mai capabili să jongleze cu abstracțiunile. Un gânditor care la vârsta de optsprezece ani îl asimilase pe Sofocle nu ezita să-și formuleze mai târziu propriile maxime. Deși reformele Bonitz-Exner micșoraseră cerințele de memorare sistematică, până la 1918 și după aceea elevii continuau să învețe papagalicește pasaje întregi. Acest gen de exercițiu reușea să imprime cunoștințe remarcabile de literatură veche și mitologie în minți complet diferite, cum erau, de plidă, cele ale lui Freud și Spann, Riegl și Kraus. În afara accentului pus pe sintaxă, exercițiile de traducere a textelor vechi facilitau deprinderea obiceiului improvizației verbale, care presupune transpunerea instantanee a gândurilor în cuvinte. Discursurile politice și prelegerile universitare erau împănate de aluzii la autorii greci și latini, insuflând fiecărui student conștiința faptului că participă la un demers cultural început cu milenii în urmă de acei înțelepți pe care el nu avea cum să-i egaleze vreodată.

Venerarea tradiției a fost reîntărită de preoțimea catolică; aceasta a continuat să predea în școlile primare până după 1918. Călugării piariști, membri ai unui ordin monahal înființat în 1597, care se ocupa de educație, împărtășeau spiritul deschis al iozefinismului ceh, învățându-i deopotrivă pe evrei și creștini, fără să se străduie să-i convertească pe cei dintâi. La Praga, școala elementară piaristă era preferată de familiile evreiești datorită performanțelor ei excepționale; printre elevii acesteia s-au numărat Fritz Mauthner, Egon Erwin Kisch și Hans Kohn[56]. Ca o serie de alți evrei, Arthur Schnitzler s-a simțit atras de acești dascăli-călugări, și chiar Freud, care deplângea prezența clericalismului în învățământ, a mărturisit că își privise profesorii ca pe niște substitute paterne[57]. În timpul cabinetului liberalului Auersperg, evreii din gimnaziu aveau dreptul să fie instruiți în propria lor religie; rezultatele au fost mai curând comice decât eficiente[58]. La mijlocul anilor 1880, Reichsrat-ul a dat o lege prin care se cerea ca fiecare director de școală să aibă aceeași religie cu majoritatea elevilor școlii, barând astfel drumul evreilor spre această funcție. Deși anumitor

persoane de „descendență mozaică", precum Wilhelm Jerusalem, li se permitea totuși să-și exercite profesoratul, acestea nu puteau aspira la poziții înalte.

Gimnaziul impunea o disciplină strictă, iar frica de eșec era profundă. În *Die Traumdeutung* (*Interpretarea Viselor*, Viena, 1900; București, 1993), Freud a explorat ceea ce el numește visele cu privire la susținerea examenelor școlare și visele despre examenul de bacalaureat (*Matura*), în care, ani mai târziu, adultul își imaginează că a căzut – de obicei la materia la care este cel mai bun[59]. Retrăind anxietatea simțită înaintea acestei *dies irae*, cel care visează poate apela, spune Freud, la o sursă de încredere în sine în vederea unor noi încercări, bucurându-se de faptul că, într-o societate ierarhică, a reușit la bacalaureat însemna obținerea unei distincții durabile. Examenul oral de la bacalaureat îi obișnuia pe studenți cu ideea unei prezentări *ex tempore* în fața superiorilor, constituind un fel de repetiție generală a unei tehnici de care fiecare profesionist avea îndeobște nevoie pentru a trata cu membrii birocrației și cu colegii săi. Cu toate că de pe urma gimnaziului beneficiau cei care reușeau să-i supraviețuiască, după 1880 această situație nu mai corespundea pe deplin cerințelor imperiului. Friedrich Jodl se plângea că nici unul dintre studenții lui de la universitate nu știa să citească în franceză sau engleză și că, după șase ani de greacă, nu ajungeau să citească Tucidide[60]. Avocații cunoscători doar de germană și latină, avertiza el, nu erau bine pregătiți pentru a administra Boemia și Carniola; refuzând să predea limba cehă, învățământul în limba germană din gimnaziile cehești încuraja spiritul slugarnic față de superiori, dăunând relațiilor interumane. În Ungaria, gimnaziile cereau ca elevii lor să știe bine limba maghiară, excluzând prin acest expedient progeniturile popoarelor supuse. În jurul anului 1918, în Slovacia și Transilvania lipsea o clasă de mijloc de altă origine decât cea maghiară sau germană.

O dată intrat la facultate, studentul devenea un personaj privilegiat, având, după 1870, dreptul la reducerea perioadei de serviciu militar, și era încurajat să aspire la posturi înalte în slujba statului. Profesorii universitari erau ei înșiși niște birocrați, servitori personali ai împăratului, care își putea exercita dreptul de veto în cazul fiecărei numiri. Datorită faptului că Ministerul Învățământului exercita un control strict în privința numirilor din facultăți, Protektion-ul atingea cote înalte. Houston Stewart Chamberlain povestea despre un chimist de la Universitatea din Viena care l-a sfătuit să ia de nevastă fiica vreunui profesor, de preferință a unui Hofrat, dacă dorea să obțină promovarea. După ani de așteptare, chimistul a fost făcut profesor la trei luni după ce se căsătorise cu fiica unui profesor[61]. Cazul cel mai cunoscut este cel al lui Freud și al manevrelor făcute pentru a obține postul de Professor Extraordinarius, un post mult mai puțin prestigios decât cel de Ordinarius, pe care psihanalistul nu l-a deținut niciodată. În timp ce un Ordinarius se bucura de privilegii comparabile cu ale unui șef de departament

guvernamental, un Extraordinarius era un docent recunoscut ca atare. Chiar și așa, în cazul lui Freud, cei trei ani de petiții nu au adus nici un câștig, după cum nu aduseseră nici pledoariile Elisei Gomperz, soția celebrului filosof Theodor Gomperz. La începutul lui 1902 o altă pacientă a lui Freud, baroneasa Marie Ferstel, s-a angajat să îi ofere ministrului învățământului, Wilhelm von Hartel, un tablou pentru Galeria de Artă Modernă pe care acesta plănuia să o deschidă în 1903. Freud a fost numit profesor la câteva săptămâni după aceea, deși tabloul promis, *Die Burgruine* al lui Böcklin, nu a fost donat niciodată[62]. După cum vom vedea, majoritatea cercetătorilor cu adevărat valoroși au știut să-și obțină numirea, așa că facultățile, în special cele din Viena, Graz și Praga, erau pline de profesori extrem de dotați – dar și de mediocrități. Drept recunoaștere, savanții cu operă, de origine evreiască sau nu, puteau obține un loc pe viață în Herrenhaus. Această onoare a fost conferită unor oameni de știință precum Ernst Brücke, unul dintre profesorii lui Freud, și specialistului în fiziologia plantelor Julius von Wiesner, mentorul evreu al lui Houston Stewart Chamberlain. În 1901 Ernst Mach a acceptat să devină membru în Herrenhaus, dar a refuzat titlul nobiliar pe motivul că nu se potrivea cu statutul de om de știință. Totuși, forumul cel mai pretențios al instituției academice era Academia de Științe, fondată în 1847 cu sprijinul lui Metternich[63]. Împărțită în două secțiuni, una de studii istorico-filosofice și una de științe matematice și naturale, academia avea tendința să favorizeze, cel puțin în domeniul studiului umanist, acumulările de date în stil Biedermeier, în detrimentul cercetării. Având comportamentul mult prea precaut, specific acestui gen de instituții, Academia a refuzat să primească în rândurile ei nenumărați inovatori și a acordat, în schimb, onoruri unei serii de nulități.

Conform rutinei, profesorii universitari de economie și drept erau și funcționari superiori și, nu o dată, jurnaliști. Ca membri ai aparatului birocratic, profesorii se ocupau, mai întâi de toate, de organizarea examenelor de doctorat, care atestau dreptul unui candidat de a practica profesiunea. Rigorosum consta într-o probă orală, în care patru profesori chestionau candidatul, cincisprezece minute fiecare. Mai de temut decât Matura, acest examen oral încuraja atât Protektion-ul, cât și persecuția. Ernst Lothar își amintea sarcasmul lui Edmund Bernatzik, profesor de drept constituțional, care i-a spus fiului guvernatorului* Kielmansegg: „Nu te pot împiedica să devii Statthalter, dar voi amâna acest lucru"[64]. Cu altă ocazie, după ce studentul a ratat prima întrebare, Bernatzik s-a ridicat să plece. Când studentul a spus: „Mi-am plătit cele cincisprezece minute de examen", profesorul și-a reluat locul, ridicându-se după un sfert de oră, cu următoarea replică: „Mulțumesc, Herr Kandidat. Cele exact cincisprezece minute de tăcere s-au scurs"[65]. Oskar Kraus a suferit o persecuție și mai insidioasă, atunci când decanul Facultății de Drept

* *Statthalter* în original (n.t.).

din Praga a refuzat să-i acorde abilitarea. După protestul celorlalți profesori, decanul Horaz Krasnopolski le-a cerut să aleagă între el și Kraus[66]. Mai târziu, Facultatea de Filosofie s-a folosit de o dispensă specială pentru a-i acorda lui Kraus docența.

Programul Universității din Viena era extrem de solicitant pentru studenții conștiincioși. În jurul anului 1900 cursurile începeau în mod regulat la ora 7:00 dimineața – sau chiar la 6:15 – și continuau până la 8:00 seara[67]. Studenții care trebuiau să muncească pentru a se întreține petreceau zile istovitoare, ceea ce excludea efectiv posibilitatea participării lor la viața studențească. Studenții fără o lescaie, de obicei din provincie, erau ostracizați, după cum reiese din cazul descris de Jakob Julius David în romanul său *Am Wege sterben* (*Drumul spre moarte*) (Berlin, 1900). Cu excepția medicinei și economiei, Viena nu era prea atractivă pentru studenții străini. Femeilor li s-a dat voie să urmeze filosofia la Viena de abia în 1897. Trei ani mai târziu și Facultatea de Medicină a devenit accesibilă femeilor, cu toată opoziția universității, pentru că împăratul decretase că femeile musulmane din Bosnia meritau să fie îngrijite de doctorițe. Împotrivindu-se acerb acestei inovații, decanul facultății i-a replicat principalului susținător al acestei idei, anatomistul maghiar Emil Zuckerkandl (1849-1910), că el ar trebui să știe mai bine decât oricine cum că femeile au creierul mai puțin evoluat decât bărbații[68].

Deși de cazul Facultății de Medicină mă voi ocupa ceva mai târziu, voi prezenta acum în treacăt o atitudine preponderentă în jurul anului 1850, cunoscută sub numele de nihilism terapeutic. În domeniul medical, acesta însemna refuzul sistematic de a prescrie tratamente de frica perpetuării rețetelor șarlatănești. Terapia pasivă, care a apărut în jurul lui 1800, a înflorit la Viena până în 1870 și, în ciuda unei opoziții solide, nu a dispărut niciodată în totalitate. Deși inițial nihilismul terapeutic pornea de la premisa că forța de vindecare a naturii este suficientă, în forma ei extremă, această doctrină a încurajat neglijarea pacienților și indiferența față de viața omului. În afara Facultății de Medicină, convingerea că nici un remediu nu poate ușura suferința sau preîntâmpina deteriorarea sănătății i-a contaminat și pe unii gânditori precum Karl Kraus, Otto Weininger și Albert Ehrenstein. Aceștia aveau să se numere printre cei care au contribuit la perpetuarea, în Viena, a nihilismului terapeutic ca un curent de gândire major, mult după acesta se demodase în rândul susținătorilor lui de la Facultatea de Medicină.

În 1884, Universitatea din Viena s-a mutat într-o clădire monumentală în stil neorenascentist, aflată pe Ringstrasse, lângă Primărie, nu departe de Parlament. Această juxtapunere le amintea studenților că făceau parte dintr-un complex cultural pe care burghezia vieneză îl construia începând din 1860, ca o celebrare a devoțiunii față de arte și învățătură. Proximitatea clădirilor cu importanță civică i-a îndemnat pe studenți să organizeze demonstrații politice din ce în ce mai violente, cum au fost cele din 1897 și 1905, când studenții antisemiți au făcut un

enorm scandal în fața universității pentru a bloca intrarea studenților evrei în clădire[69]. Viața politică a studenților se desfășura în cluburi sau Burschenschaften*, în care, după 1870, se practica duelul cu sabia. Deși studenții-scrimeri, spre deosebire de cei care se duelau cu pistolul, purtau măști și veste matlasate, chestiunile lor de onoare dobândeau conotații politice. După 1870, simpatizanții naționaliștilor germani au popularizat duelul atât la Praga, cât și la Viena, ca semn de simpatie față de Imperiul German[70]. În 1888 frăția evreiască Kadimah, înființată la Viena în 1882, a adoptat duelul în scopul apărării onoarei evreilor împotriva provocărilor germane. Naționaliștii germani își exprimau sentimentele anticehe cântând „Wacht am Rhein" în timpul cursurilor istoricului de artă Franz Wickhoff pentru a-l intimida pe asistentul ceh al acestuia, Max Dvořák[71]. Cu toate aceste activități improprii, respectivele Burschenschaften aveau un rol cathartic, punând la cale chefuri cu bere (*Kneipen*) și diverse legături amoroase cu *süsse Mädel* („fetițe dulci"). După cum scria Arthur Koestler, cluburile studențești au exercitat o influență civilizatoare în anii de derivă emoțională – într-o civilizație a tabuurilor, ele au reușit „să domolească tradiționala *nostalgie de la boue*, specifică intelectualilor"[72]. Deși fetele probabil că sufereau din cauza represiunii sexuale, nu același lucru se întâmpla cu băieții; datorită spiritului camaraderesc al acestor Kneipen, studenții și tinerii profesioniști puteau suporta mai ușor autoritarismul profesorilor și al birocraților. Pentru norocoșii care aveau ceva bani, amintirea anilor de studenție semăna cu un fel de idilă Gemeinschaft într-o societate, altminteri, nepermisivă.

Pentru că până în 1910 Universitatea din Viena admitea doar un număr de șase mii de studenți, dintre care jumătate la drept, educatorii, sensibili la bunăstarea generală a societății, au avut inițiativa organizării unei forme de învățământ pentru adulți. Spiritul călăuzitor al acestei Volksbildungsbewegung a fost un docent în istorie antică, Ludo Moritz Hartmann (1865-1924), evreu nepracticant, fiul poetului ceh Moritz Hartmann (1821-1872)[73]. În 1900, ca student al lui Theodor Mommsen, tânărul Hartmann a contribuit la înființarea, la Viena, a unei Volksheim**, unde se predau cursuri serale pentru muncitorime. În același an jurnalistul evreu Moriz Szeps a început să publice un săptămânal, *Wissen für Alle*, care cuprindea articole de popularizare a științei pentru muncitorime[74]. În 1897 provincia Austriei Inferioare fondase, la Viena, „Urania", un centru pentru educarea adulților. Încurajate de profesori precum Friedrich Jodl, aceste instituții, care după 1918 au fost administrate de municipalitatea socialistă, au transformat Viena într-un municipiu fruntaș în chestiunea educării maselor.

Deși universitățile făceau tot ce era posibil pentru a susține cercetarea, Imperiul Habsburgic deținea un record deloc de invidiat în

* Asociații studențești (n.t.).

** Aprox. „cămin cultural" (n.t.).

privința ignorării inventatorilor dotați. Am menționat deja cazurile inventatorilor Biedermeier Josef Ressel, al cărui propulsor a fost refuzat, și Josef Madersperger, a cărui mașină de cusut nu a fost deloc încurajată. După 1870 refuzul lui Gregor Mendel de a persevera, în ciuda opoziției unui botanist elvețian, a reînnoit acest sindrom. Un alt inovator de marcă, a cărui descoperire a rămas neexploatată, a fost evreul german Siegfried Marcus (1831-1898), care, din 1852, a condus un atelier la Viena. În 1864 Marcus a construit un motor cu ardere internă, dotat cu aprindere electrică și sistem de răcire a apei, în 1875 perfecționându-și automobilul prin introducerea frânelor hidraulice. Deși își conducea mașina prin Viena, inventatorul nu și-a dat seama că acesta era, de fapt, cel mai impresionant produs al creierului său. Rusul Wilhelm Kress (1836-1913), care a activat la Viena din 1873, s-a aflat chiar pe punctul de a lansa primul avion cu motor; în 1901 „dragonul lui zburător" nu s-a putut ridica în aer pentru că pista era prea mică pentru un motor mai greu decât cel comandat de el[75].

În ciuda inerției birocratice, după 1850 Imperiul Habsburgic a cunoscut o avalanșă de idei noi, nu doar în domeniile tehnologic și medical, ci și în domeniul științelor umaniste și în teoria socială. Inventatorii austrieci s-au evidențiat prin același spirit inventiv și aceeași perseverență care i-au caracterizat pe pionierii noilor idei precum Ernst Mach, Edmund Husserl, Sigmund Freud, Otto Neurath și Ludwig Wittgenstein. Asemenea multora, ei au știut să-și exploateze solida educație clasică, profitând de exercițiul dobândit în oratorie și de capacitatea de trata și confrunta vechile realizări în domeniu. De la diverși profesori – preoți și evrei practicanți, filologi și istorici – tinerii dobândeau un aparat intelectual care le permitea celor dotați să interpreteze mediul pestriț în care trăiau. Tocmai pentru că avea capacitatea de a perpetua deprinderile tradiționale, învățământul austriac își echipa absolvenții cu toate cele necesare pentru a schimba radical moștenirea primită.

Crepuscul la Viena – inovații intelectuale și ruină economică

Către sfârșitul anului 1918 birocrația austriacă era puternic zguduită, lăsând Viena pradă șomajului și înfometării, iar imperiul se destrăma, dând naștere celor cele șase state-națiune, inclusiv celor trei state slave: Polonia, Cehoslovacia și Iugoslavia. Nici unul dintre aceste state nu a fost afectat atât de mult ca Austria, lăsată să guverneze cu o capitală de două milioane de locuitori o națiune de șapte milioane. Foștii înalți funcționari ai imperiului s-au înghesuit spre Viena unde, la începutul anilor '20, foametea, inflația, lipsa de combustibil și o epidemie de gripă au generat o mizerie fără precedent. Gospodinele tăiau lemne de foc din

pădurile vieneze, în timp ce iarna lui 1921-1922 a fost atât de grea încât Universitatea din Viena a trebuit să își închidă porțile pentru că acoperișul nu mai fusese reparat din 1914.

Monumentele din epoca Habsburgilor deveniseră amintiri dezolante[76]. Piesele de mobilier de la Hofburg au fost vândute la licitație, banii fiind folosiți pentru procurarea hranei; sălile palatului erau închiriate pentru petreceri, în vreme ce castelul de la Schönbrunn a servit ca adăpost unui orfelinat. În 1919, când o corporație americană s-a oferit să livreze hrană în schimbul tapiseriilor Gobelin ale împăratului, protestul public a împiedicat tranzacția. Țăranii introduceau în oraș mărfuri de contrabandă, continuând comerțul din timpul războiului. Cafeaua falsificată, făcută din orz, și pâinea proastă produceau dizenterie. Epidemia de gripă a ucis mii de oameni, inclusiv pe fiica lui Freud, Sophie, și pe Egon Schiele. Alții, asemenea istoricului de artă Max Dvořák, au murit ca urmare a foametei. Pentru a face rost de valută, mulți vienezi își vindeau bijuteriile străinilor, care bântuiau holurile hotelurilor în graba de a devasta orașul. În această atmosferă și-a scris Alban Berg opera *Woyzeck* (1917-1921). În timpul acestor ani apăsători, comisarul de poliție Schober vehicula următoarea glumă: „Dacă mâine aș închide cafenelele din Viena, a doua zi ar fi revoluție"[77]. Astfel a luat sfârșit epoca antebelică a siguranței. Inflația din 1924, care a urmat Republicii de la Weimar, a secătuit economiile tuturor celor care își depuseseră banii în franci elvețieni. Tinerii crescuți în spiritul încrederii în valorile stabile și-au văzut familiile împovărate de operațiunile prin care guvernul devaloriza moneda. Acești tineri apelau în disperare la orice expedient.

Speranța Austriei de a-și reveni economic a fost blocată de Tratatul de la Saint-Germain, în mare parte dictat de frica Aliaților de loviturile bolșevicilor. La Conferința de Pace, delegația Austriei a adus lăzi cu documente pentru a-și justifica pledoaria în favoarea unificării cu Germania. Lăzile nu au fost nicicând deschise. În schimb, delegații au fost consemnați în hotel, împiedicați de sârma înghimpată să viziteze Parisul sau chiar pădurea învecinată[78]. Spre deosebire de nemți, austriecilor li s-a permis să-și susțină cererea în presă, folosindu-l în acest scop ca mediator pe compatriotul lor, Rudolf Karl von Slatin (1857-1932), care servise în Egipt. Ignorând toate aceste eforturi, în iunie 1919 Aliații le-au ordonat delegaților să se prezinte pentru a primi un exemplar al tratatului. Austriecii l-au semnat la 10 septembrie 1919, jurând să mențină independența țării lor. Imprecația lui Karl Kraus, acel *Vae victoribus*, se dovedise a fi o profeție mult prea încărcată de adevăr.

Următorii cincisprezece ani au accentuat rivalitatea dintre socialiștii care controlau Viena și socialiștii creștini care dominau zona rurală. În 1919, provinciile au blocat proiectul de constituție al socialiștilor și, sub amenințarea că nu vor mai livra hrană, au forțat Viena să accepte constituția federală a lui Hans Kelsen din 1920. În 1921 majoritatea catolică a adus Viena la statutul de provincie separată, neputând să depășească prin numărul de voturi zonele rurale din Austria Inferioară.

La începutul anilor '20, așa-numitul Schlamperei domnea nestingherit la Viena. Ghișeele pentru bilete de tren erau deschise doar trei ore pe zi, astfel încât uneori trebuia să stai la coadă cam trei-patru ore. În 1922 ministrul de finanțe strângea taxele din 1920 și nu le stabilise încă pe cele din 1921. La această lipsă de eficiență se mai adăuga și iritanta măsură a coaliției de guvernare, care în 1919 îi reangajase pe toți funcționarii poștei și căilor ferate concediați de statele succesoare. Măsura respectivă a mărit statul de plată, în timp ce supraaglomerarea cu personal a dus la deteriorarea serviciilor. Pentru a înlocui inițiativa, aplicată inițial de coroană, Comitetul Principal al Nationalrat-ului i-a convocat pe liderii celor două partide în ședință închisă pentru a ajunge la un compromis acceptabil ambelor părți[79]. Acest gest a anticipat *in camera* Marea Coaliție care avea să domine după 1945.

Guvernul social-democrat al Vienei a administrat un program uriaș de înnoire edilitară[80]. Taxa pe proprietate, concepută de Hugo Breitner (1873-1946), a asigurat finanțarea construirii a șaptezeci de mii de locuințe între 1919 și 1934, fără distrugerea periferiilor. Legea pentru protecția chiriașilor din 1917 a rămas în vigoare, menținând chiriile la o cotă atât de scăzută încât nu încuraja deloc firmele particulare de construcții. Complexele de locuințe, ai căror chiriași trebuiau să aparțină partidului social-democrat, erau răspândite în zonele care fuseseră ale conservatorilor, fapt care garanta o majoritate socialistă în anii următori. În romanul său *Wohnungen* (München, 1969), aglomerat cu detalii inutile, vienezul Wolfgang Georg Fischer (1933-) a pus față în față noua factualitate (*Neue Sachlichkeit*) a acestor locuințe cu extravaganța luxoasă a vechilor apartamente de pe Ringstrasse. Municipalitatea a construit, de asemenea, în spiritul programului orașului-grădină, locuințe pentru funcționarii pensionați și veteranii de război; mai mult, ea a sponsorizat o serie de cluburi unde social-democrații puteau să practice diverse sporturi, să învețe limbi străine sau să beneficieze de consiliere în problemele de familie. Pentru mulți, partidul social-democrat a ținut locul bisericii.

Deși socialiștii vienezi deveneau pe zi ce trece tot mai burghezi, clericii din provincie îi convingeau pe țărani că „Viena Roșie" punea la cale dictatura proletariatului. Acest zvon conținea o notă de adevăr numai în măsura în care taxele împovărătoare și demonstrațiile de stradă reușeau să intimideze burghezia, fără să ajungă, totuși, să o răstoarne. Tensiunile s-au accentuat după evenimentele din 15 iulie 1927, când poliția, în fruntea căreia se afla Johannes Schober (1874-1932) a împușcat optzeci și șapte de demonstranți care invadaseră și dăduseră foc Palatului de Justiție. Voi discuta debandada care a apărut în februarie 1934 atunci când îl voi prezenta pe Otto Bauer.

În anii '20 și '30, viața intelectuală a fost dominată de persoane care crescuseră în timpul imperiului. Mulți dintre aceștia socoteau monarhia habsburgică drept un paradis pierdut, a cărui strălucire se accentua o dată cu trecerea anilor. Alți gânditori ai anilor '20, precum Hans Kelsen,

Otto Bauer, Moritz Schlick și Otto Neurath, au dat o nouă forță pozitivismului mizând pe acele valori nepuse în criză de primul război mondial. Ei dădeau dovadă de o mare încredere în sine, rămasă nealterată din vremea epocii siguranței. În 1938, ca urmare a decimării evreilor, au pierit până și ultimele vestigii de cosmopolitism, lăsând în pe umerii urmașilor povara unei vini erodante. Fără îndoială că numai oroarea față de evenimentele din 1938 i-a împiedicat pe mulți dintre tinerii austrieci să-i atace pe giganții intelectuali ai națiunii. Din 1945 provinciile au exagerat, insistând asupra folclorului alpin în detrimentul moștenirii habsburgice[81]. Începând cu 1938, în domeniul ideilor, truismul vienez potrivit căruia trecutul depășește prezentul s-a dovedit a fi o formulă, din păcate, mult prea actuală. Încă mai tragic, nu a apărut nici un alt forum de dezbatere capabil să înlocuiască ceea ce Hitler reușise să distrugă. Moartea Vienei intelectuale este motivul principal pentru care Europa post-1945 nu a produs decât un număr infim de gânditori novatori. Epigonii lui Freud, Neurath, Wittgenstein, Buber și Kelsen nu au făcut decât să omagieze ceea ce a fost.

4

Economiști și birocrați

Terminologia lui Karl Pribram pentru tranziția de la feudalism la capitalism

Problema care a preocupat gândirea austriacă de la 1848 mai mult decât oricare alta a fost tranziția de la societatea feudală rurală la societatea industrială urbană. Este exact ceea ce înțelegea Ferdinand Tönnies atunci când a operat distincția dintre Gemeinschaft și Gesellschaft. Freud însuși s-a făcut ecoul dihotomiei dintre societatea rurală, a apropierii intime, și societatea urbană, a indivizilor atomizați. Într-o scrisoare din 1883 către logodnica lui, el descrie modul în care diferă țăranii de burghezii asemenea lui:

> Netrebnicii își trăiesc viața din plin, în timp ce noi ne lipsim de multe... Astfel, noi ne străduim mai curând să evităm durerea decât să căutăm preaplinul... Acești oameni sunt mai legați de comunitate decât noi – numai ei trăiesc cu adevărat, în sensul în care fiecare viață se continuă cu următoarea, pe când pentru noi lumea dispare o dată cu moartea noastră[1].

Stilul de viață Gesellschaft presupune abținerea, impunând un ascetism care, de dragul realizării pe termen lung, înăbușă spontaneitatea. Aceasta este ceea ce Max Weber numea, în 1904, etica protestantă a muncii. Pe măsură ce societatea capitalistă, orientată spre realizare, se dezvolta în Austria, ea și-a găsit susținători deopotrivă printre economiști, juriști și socialiști. În următoarele trei capitole voi examina modul în care acești teoreticieni au reacționat la schimbările produse în tranziția de la societatea rurală la cea industrială.

Teoreticianul Karl Pribram (1877-) și-a adus o contribuție majoră la clarificarea terminologiei aplicate acestei tranziții. Născut și educat la Praga, Pribram a studiat sub îndrumarea lui Georg Jellinek la Heidelberg înainte de a deveni docent în economie la Viena, între 1907 și 1921. A predat apoi la Geneva și Frankfurt, în 1934 stabilindu-se în Statele Unite. În *Die Entstehung der individualistischen Sozialphilosophie* (Leipzig, 1912), Pribram reținea existența a două concepții diferite despre lume, din Evul Mediu până la Adam Smith, denumite de el individualism

și universalism. Pe de o parte, individualismul, care își are originea în nominalismul medieval, apreciază rațiunea empirică, în aceeași manieră ca iluminismul, căutând să verifice adevărul prin formularea și testarea ipotezelor. Pe de altă parte, universalismul, denumit astfel după realismul aristotelic al lui Aquino, propune adevărurile eterne, extramentale, a căror validare sfidează orice tentativă de verificare. Un individualist dezvăluie adevărul, în timp ce un universalist îl trăiește. Pribram a susținut că economia capitalistă a lui Adam Smith reflectă concepția individualistă, în timp ce colectivismul anticapitalist al lui Adam Müller trădează universalismul romantic. Atunci când este aplicat la nivelul societății, universalismul presupune o viziune a întregului accesibilă prin intuiție. Dimpotrivă, individualismul susține investigarea ipotezelor care limitează exercițiul rațiunii de a formula condițiile în care relațiile cauzale pot fi verificate. Hegel și Marx au contopit înclinația spre cercetarea detaliilor, specifică individualismului, cu grandoarea organicistă, pentru a ajunge la rațiunea dialectică – un instrument care, în viziunea lui Pribram, conține atât defectele, cât și virtuțile elementelor componente.

Ca unul care nutrea respect pentru universalism și, nu mai puțin, pentru individualism, Pribram și-a aplicat dihotomia la domeniul vieții intelectuale vieneze:

> Clasele intelectuale ale Vienei reprezentau singurul avanpost al raționalității nominaliste de la est de Rin. Realizările științifice, filosofice, literare și artistice... se datorau influenței acelui sistem rațional. Această atitudine nominalistă contrasta puternic cu acel curent semiuniversalist, moștenire a tradiției dinastice, sprijinit de nobilime și clerul catolic și care și-a găsit aderența în rândurile sărăcimii în special[2].

În acest punct, Pribram pune în antiteză liberalismul lui Carl Menger cu socialismul creștin al lui Vogelsang. Pribram ar fi putut cita o listă întreagă de persoane pentru a demonstra afinitatea dintre clasa mijlocie vieneză și gânditorii empirici din Anglia și Franța. Prietenia lui Theodor Gomperz cu Stuart Mill, devotamentul lui Fritz Mauthner față de Bacon și Hume, admirația lui Josef Popper-Lynkeus față de Voltaire și înțelegerea cu care Freud s-a apropiat de psihiatria franceză și britanică, toate arată măsura în care putem considera raționamentul nominalist o sursă de inspirație a evreilor din Viena și Boemia. Aceștia au fost cei care au dat strălucire austromarxismului și filosofiei limbajului. În plus, studenții lui Brentano cultivau filosofia britanică – dizertația lui Alexius Meinong despre Hume și cea a lui Anton Marty despre Locke corespund felului în care Friedrich Jodl și Moritz Schlick îl venerau pe scepticul scoțian.

Pribram a fost în mare parte uitat. În fapt, distincția dintre individualism și universalism a fost făcută celebră de către Spann, dihotomia fiind impusă înainte de 1900 de către Gustav Ratzenhofer sub forma distincției dintre individualism și socialism. Asemenea lui Ratzenhofer

și Spann, Pribram credea că opozițiile polare nu sunt suficiente pentru a clasifica toate sistemele de gândire socială. Extrapolând Methodenstreit din 1882 între empirismul lui Carl Menger și istoricismul lui Gustav Schmoller, Pribram a aplicat opozițiile polare la istoria teoriei sociale în cele mai mici detalii[3]. Ceea ce Pribram numea universalism corespunde realismului herbartienilor care „cred că rațiunea poate descoperi substanța lucrurilor și ne poate învăța legile reale care se află dincolo de cauzele evenimentelor reale"[4].

În continuare, termenii de holism, organicism, feudalism, ascriptivism și particularism vor fi folosiți interșanjabil pentru a denota mentalitatea Gemeinschaft. Termenii de individualism, nominalism, empirism, industrialism, capitalism și orientarea spre realizările individuale desemnează valorile Gesellschaft. Mi se pare firesc să încep trecerea în revistă a teoriei sociale austriece cu școala de cea mai evidentă orientare nominalistă, cea a analizei marginale, fondată de economistul Carl Menger.

Carl Menger și teoria psihologică a nevoilor economice

Școala austriacă de economie a fost inaugurată de Carl Menger (1840-1921), care din 1876 până în 1878 a fost profesorul particular al prințului moștenitor Rudolf[5]. Fiul unui moșier catolic din Galiția mort când băiatul abia împlinise opt ani, Menger a studiat dreptul la Praga și Viena înainte de a intra în serviciul public. În 1871 și-a publicat lucrarea deschizătoare de drumuri intitulată *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre* (*Principiile doctrinei economiei politice*), care i-a folosit la obținerea docenței și, în 1873, a funcției de profesor la Viena. A predat în capitala austriacă până către finele anilor 1890, când s-a retras prematur, spre marele regret al studenților. Menger era prețuit pentru claritatea cursurilor sale, ale căror exemplare erau încă în uz în anii '20. Singura lui pasiune era pescuitul, căruia i se devota cu maximă pricepere în fiecare duminică. Împreună cu fratele său Anton, a strâns o bibliotecă de peste douăzeci de mii de volume, aflată în prezent la Colegiul Comercial din Tokyo. Ca profesor al prințului moștenitor, Menger și-a instruit temeinic elevul în doctrina liberală, înainte de a-l prezenta jurnalistului Moriz Szeps.

După 1880 Menger nu a mai simțit imboldul de a-și dezvolta teoria economică. Lăsând această sarcină pe seama studenților, a purtat o Methodenstreit* împotriva istorizantului Gustav Schmoller (1838-1917), o confruntare care a atins punctul culminant în 1882. Menger a fost cel care a introdus termenul de *Historismus* pentru a caracteriza aversiunea față de teorie a oponentului său. Pentru a utiliza terminologia

* Dispută metodologică (n.t.).

lui Pribram, Menger a apărat nominalismul împotriva organicismului. Schmoller susținea că, datorită faptului că economia nu se conduce după legi eterne, societățile trebuie studiate una câte una. În schimb, Menger a postulat existența unui mecanism care controlează fiecare societate. Deși polemica lor a polarizat lumea teoreticienilor timp de douăzeci de ani – ajutându-l pe Pribram să ajungă la definirea categoriilor sale –, în cele din urmă Max Weber a reușit să contopească aceste două abordări în conceptul tipului ideal. Weber a formulat ceea ce Friedrich von Wieser a numit „premisele idealizante" în scopul clasificării datelor furnizate de culturile trecutului. Astfel, modelele lui Menger pot fi folosite pentru a orienta modul istoricizant al lui Schmoller de reconstruirea trecutului[6].

Marea inovație a lui Menger a constat în contribuția la teoria valorii. Contrar scolasticii medievale și chiar lui Adam Smith, Menger a susținut faptul că valoarea nu stă într-o anumită calitate inerentă mărfii, ci în cerințele umane. Tocmai pentru că ființele omenești sunt cele care conferă valoare bunurilor, pentru a înțelege procesul de valorizare este necesară studierea dorințelor omului. În acest sens, Menger a început prin a defini mărfurile drept bunuri sau activități ce pot satisface o necesitate umană (*Bedarf*) recunoscută. Marfa devine marfă economică doar atunci când nevoia depășește cererea. Apoi Menger a făcut diferența între mărfurile de prim ordin, care satisfac o necesitate în mod direct, și mărfurile de ordin superior, care servesc la producerea mărfurilor de prim ordin. Menger a postulat că dorința de mărfuri-de-prim-ordin este unicul izvor a ceea ce el a denumit Güterqualität**. Rezultă că mărfurile de ordin superior își extrag valoarea doar din valoarea anticipată a mărfurilor de prim ordin, la a căror producere servesc. Pentru a compara valorile mărfurilor de prim ordin, Menger a conceput un tabel al utilităților marginale. Schema lui indică scăderea nivelului de satisfacere pe măsura creșterii ofertei de mărfuri. În partea superioară a diagramei, el a introdus zece tipuri de marfă, indicate prin cifre romane, de la I la X. În fiecare coloană, a indicat gradele de satisfacere în ordine descrescătoare pe o scară de zece, proporțional cu oferta în creștere a fiecărei mărfi.

Diverse mărfuri

	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X
Gradul de satisfacere pe măsura creșterii ofertei	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1
	9	8	7	6	5	4	3	2	1	
	8	7	6	5						
	7	6	5	4						

Conform diagramei, prima unitate de marfă III, să zicem transportul motorizat, produce cam același nivel de satisfacere ca a treia unitate de marfă I, cum ar fi principalul aliment al unei națiuni. Marfa X este atât de răspândită încât prima ei unitate nu valorează mai mult decât a zecea unitate din marfa I. O a doua unitate a mărfii X ar fi lipsită de valoare.

** Aprox. „calitatea mărfii" (n.t.).

Menger a susținut că oamenii dirijează orchestra comportamentului economic prin stabilirea priorităților asupra necesităților. Fiecare consumator selectează un număr de necesități pe care le lasă nesatisfăcute și altele pe care își poate permite să le satisfacă; valorizarea rezultă din această operație de discriminare între nevoile resimțite. Menger a precizat cu insistență că numeralele din diagrama lui sunt doar ipotetice, de vreme ce fiecare consumator își stabilește priorități diferite. Prețurile rezultă din suma totală a cererii create de consumatorii mărfurilor de prim ordin și din nevoile care apar la producători.

Menger și-a publicat teoria în același an în care William Stanley Jevones (1835-1882), lucrând independent, a lansat o ipoteză similară în a sa *Theory of Political Economy* (*Teoria economiei politice*) (1871). Aceasta a fost urmată trei ani mai târziu de o teorie mult mai sofisticată, aparținând elvețianului de limbă franceză Léon Walras, în *Éléments d'économie politique pure* (*Elemente de economie politică pură*) (1874). Dincolo de granițele austriece, finețea matematică a lui Walras a surclasat curând teoria lui Menger, în timp ce în Anglia calculul utilitarist al lui Jevons a trebuit să lupte cu tradiția Smith-Ricardo. Menger a avut norocul să umple un gol teoretic al economiștilor de limbă germană. Opoziția la teoria sa nu a venit din partea unor teorii rivale, ci a istorizanților. Dintre cei trei economiști care au descoperit simultan această teorie, formularea lui Menger este în cel mai redus grad matematică și în cel mai înalt grad psihologică. El a fost mai puțin interesat de mecanismele de fluctuație a prețurilor și mai mult de modul în care dorințele oamenilor influențează raporturile de schimb. Insistând asupra faptului că utilitățile nu pot fi măsurate, el a respins ecuațiile de echilibru ale lui Walras, considerându-le o ficțiune. Toți cei trei cercetători au pornit de la premisa unei economii statice, în care comportamentul fiecărui individ merge în paralel cu al întregului.

Până în prezent, nimeni nu a putut depista cu certitudine influențele formative asupra lui Menger. Oskar Kraus a pretins că a stabilit o paralelă între Menger și *Topica* lui Aristotel, așa cum este aceasta interpretată de Brentano, fără să poată demonstra că Menger ar fi citit ambele lucrări[7]. În demersul lui de a găsi și formula legile economiei, este de presupus că Menger a fost influențat de herbartieni precum Robert Zimmermann, care a distins regularitățile formale din viața socială. *Principiile* lui Menger a apărut doar cu trei ani înaintea lucrării lui Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (*Psihologia din punct de vedere empiric*), al cărui concept de valoare ca manifestare a intenționalității corespunde concepției despre necesitate a lui Menger. Christian von Ehrenfels s-a străduit să sintetizeze cele două abordări în volumul *System der Werttheorie* (1897-1898). Teoria lui Menger prezintă afinități cu principiul economic al lui Mach; deși amândoi au căutat să explice fenomenele generând un set minim de ipoteze, Menger avea un respect mai accentuat pentru teoria ca atare. În Austria nici o altă ramură a gândirii sociale nu a atras atât de mulți aderenți ai raționamentului ipotetic cum a făcut-o economia marginalului.

Friedrich von Wieser – avocat al economiei mixte

Persoana care a contribuit în cea mai mare măsură la sistematizarea teoriei lui Menger a fost Friedrich von Wieser (1851-1926)[8]. Născut la Viena ca fiu al unui ofițer de intendență înnobilat la 1859, Wieser a studiat dreptul cu Lorenz von Stein. Deși citea Spencer și *Război și pace* de Tolstoi, el s-a îndepărtat de teoria „marelui om" interesându-se de analiza forțelor sociale anonime. Cu toate că, în 1872, Wieser a citit *Principiile* lui Menger, el nu a asistat niciodată la cursurile acestuia. Împreună cu colegul lui de clasă de la Schottengymnasium, Eugen von Böhm-Bawerk (1851-1914), Wieser a studiat la Heidelberg, Leipzig și Jena între 1875 și 1877. La Heidelberg, în 1876, a scris pentru seminarul lui Karl Knies o lucrare despre conceptul costului alternativ, în care susținea că întotdeauna costul măsoară ceea ce s-ar fi putut produce cu aceleași materii brute. După ce s-a întors la Viena, Wieser a arătat lucrările lui Menger, care l-a încurajat să obțină abilitarea în economie. Din 1884 până în 1903 el a fost profesor de economie la universitatea germană din Praga; după aceea i-a urmat lui Menger la Viena, funcționând și ca ministru al comerțului între 1917 și 1918. Deși i-a fost prieten apropiat lui Carl Menger, nu a devenit ginerele mentorului său, așa cum se spune uneori. În schimb, s-a căsătorit cu fiica unui arhitect german din Praga.

Wieser a inventat doi termeni care au devenit lozincile școlii austriece. În *Über den Ursprung und die Hauptgesetze des wirtschaftlichen Werthes* (Viena, 1884), a introdus termenii de utilitate marginală (*Grenznutz*) și imputare (*Zurechnung*). El a fost primul economist austriac care a studiat alocarea resurselor și structura economiei liberei întreprinderi, împlinind astfel promisiunea lui Menger că toate problemele de economie pot fi subsumate utilității marginale. De o rigoare similară dă dovadă și un alt profesor de economie din Praga, Emil Sax (1845-1927), care a aplicat intuițiile lui Menger la dreptul administrativ și la transporturi. Deși Wieser dădea dovadă de ceva mai multă pricepere matematică decât Menger sau Böhm-Bawerk, el însuși a folosit matematica destul de puțin, preferând să-și ilustreze teoria cu ilustrații extrase din Robinson Crusoe.

Spre deosebire de individualismul lui Menger, Wieser s-a arătat interesat de economia socială, în tradiția cameralismului din secolul al optsprezecelea. În a sa *Theorie der gesellschaftlichen Wirtschaft* (*Teoria economiei sociale*) (Tübingen, 1914), tratat comandat de Max Weber, el a descris economia marginală ca pe o cale de mijloc între ideologiile școlii clasice ricardiene și cele socialiste. Pentru a eluda demersurile celor care folosesc teoria economică ca mijloc de a accede la putere, Wieser a luat apărarea economiei mixte. În aceeași carte, el a susținut utilizarea „premiselor idealizante" care „elimină tot ce este subordonat, accidental sau individual"[9]. Wieser a propus o teorie psihologică menită să dezvăluie

„în conștiința fiecărei ființe active din punct de vedere economic un aflux de experiențe comune tuturor"[10]. Acest postulat mergea mână în mână cu convingerea, inspirată de „Al doilea epilog" (1869) al romanului *Război și pace*, că evenimentele sunt generate de către masele de oameni care se supun legilor naturale. Opunându-se utopismului din *Freiland* al lui Theodor Hertzka, în timpul anului 1890 Wieser a ținut un seminar pentru a-l combate. În ultima lui carte, *Das Gesetz der Macht* (*Legea puterii*) (Viena 1926), el a examinat rolul elitelor, susținând, cu tot respectul față de Gumplowicz, că respectarea voluntară a legii ar trebui să înlocuiască, până la urmă, impunerea forțată a acesteia.

Deși, asemenea studentului său Schumpeter, Wieser respecta monarhia habsburgică, el nu a permis nostalgiei să-i ascundă greșelile. Cartea sa *Österreichs Ende* (*Sfârșitul Austriei*) (Viena, 1919), bazată în parte pe experiența ca ministru al comerțului între 1917-18, este socotită una dintre cele mai serioase analize ale stării de confuzie generală, fiind concepută într-o perioadă atât de apropiată evenimentelor descrise. Prin prestanța sa, Wieser a ajutat la maturizarea a două generații de economiști austrieci. Împreună cu Böhm-Bawerk, cumnatul său, el a pus umărul la rafinarea și diseminarea descoperirii lui Menger. Asemenea lui Schumpeter și austromarxiștilor, Wieser a combinat amplitudinea viziunii cu meticulozitatea cărturărească, întrețesând economia cu sociologia și teoria politică. Schumpeter considera că, dintre toți economiștii austrieci, Wieser se apropie cel mai mult de propriile sale convingeri. Nefiind nici precursor, nici epigon, Wieser a jucat un rol de mediator, asemănător cu cel al lui Julius von Schlosser în domeniul istoriei artei și Rudolf Eisler în filosofie. Ca un bun funcționar ce era, el a exercitat, în mare parte, o influență anonimă.

Joseph Schumpeter – moștenitorul dezmoștenit al Imperiului Habsburgic

După moartea lui Eugen von Böhm-Bawerk, în 1914, cel mai cunoscut economist austriac în Statele Unite a devenit Joseph Schumpeter (1883-1950)[11]. Deși ca profesor de economie la Universitatea Harvard (între 1932 și 1950), el a exercitat o influență profundă – mai mare decât a colegilor lui refugiați Ludwig von Mises sau Friedrich von Hayek –, cariera sa a fost destul de nefericită. Schumpeter s-a născut la Triesch, în Moravia. Tatăl lui, întreprinzător bogat în industria de textile, a murit când fiul avea patru ani. Mama s-a mutat la Viena, în 1893, unde s-a recăsătorit cu Sigismund von Kéler, comandantul militar al orașului. Din 1893 până în 1901, Joseph a făcut școala la Theresianu unde arivistul din el a deprins gustul valorilor aristocratice. După ce și-a luat doctoratul la Viena în 1906 cu Wieser și Böhm-Bawerk, Schumpeter s-a însurat cu o englezoaică, de care s-a despărțit după

câteva luni, deși – pentru că era catolic – divorțul s-a pronunțat abia în 1920. După doi ani petrecuți la Cairo, și-a dobândit, în 1909, abilitarea la Viena, urmată de doi ani de izolare la Cernăuți. Ca profesor la Graz, din 1911 până în 1921, făcea adesea naveta la Viena, în timpul primului război mondial risipindu-și zadarnic energia în scopul negocierii unei păci separate prin intermediul prietenilor lui englezi. În 1919 a urmat modelul lui Böhm-Bawerk, devenind ministru de finanțe în coaliția de guvernământ, pentru că a fost un susținător al economiei mixte, și i-a îndepărtat atât pe socialiști, cât și pe clerici. La începutul anilor '20 a fost președinte la Biedermannbank din Viena; în 1924, când banca a dat faliment și după ce își irosise averea personală, s-a îndatorat pentru a plăti creditorii, mergând până la încălcarea legii. Căsătoria lui Schumpeter în 1925 cu Annie Riesinger, o protejată a viitoarei soacre, s-a încheiat cu moartea soției la nașterea fiului lor, urmată de moartea mamei sale. Din 1924 până în 1932, Schumpeter a predat finanțe publice la Bonn, plecând de acolo pentru a deveni profesor de economie la Universitatea Harvard. Exilul în Statele Unite a marcat ruptura finală cu Europa tinereții sale. În primii ani, Schumpeter muncise din greu pentru a-și face o situație; ca exilat, a rămas până la sfârșitul vieții un om singur, lucrând febril, trăind din amintirile unei lumi pierdute.

Cartea prin care Schumpeter s-a făcut cunoscut în Statele Unite este *Capitalism, Socialism, and Democracy* (New York; 1942; a 3-a ed., 1949). În această lucrare el a prevăzut alunecarea spre socialism datorită faptului că întreprinzătorii și-au pierdut capacitatea de a inova – forța care ar fi putut susține capitalismul. Schumpeter avansase deja o parte a acestei teze în *Die Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung* (Leipzig, 1911; a 2-a ed., 1926), care se bazează pe cursurile ținute la Cernăuți. Postulând că economia constă într-un flux neîntrerupt de mărfuri și servicii, el a adaptat ecuațiile lui Walras pentru a descrie schimbarea pozițiilor de echilibru. O dată ce motorul inovației se blochează, stagnează întreg sistemul. Într-o vizită în Anglia din 1906 Schumpeter a ridicat în slăvi modul în care întreprinzătorii din această țară erau lăsați să se miște nestingheriți și a blamat birocrația austriacă pentru felul în care își lega de mâini și de picioare propria economie cu o fundă roșie. După ce, în 1919 a pledat insistent că taxele și nu venitul din industriile naționalizate ar trebui să finanțeze refacerea economiei, în timpul inflației din 1924 și după falimentul băncii sale a devenit și mai conștient de faptul că întreprinzătorii se aflau într-o situație descurajantă.

Virtuozitatea lui Schumpeter se probează strălucit în opera lui postumă, *History of Economic Analysis* (New York, 1954). Acest *magnum opus* neterminat abundă în judecăți și intuiții remarcabile în ce privește fiecare aspect al teoriei sociale, începând cu Evul Mediu. Opera se revarsă într-o bogăție de *aperçus*, care reflectă ceea ce Gottfried Haberler a numit, referindu-se la Schumpeter, o voluptate a discuției *l'art pour l'art*:

> Marele șuvoi de idei care îi alimenta constant gândirea și conștiința acută a importanței tuturor fațetelor unei probleme și a limitărilor fiecărui punct de vedere și a fiecărei metode îi îngreuna capacitatea de a-și exprima opiniile ordonat și sistematic, oricare ar fi fost subiectul[12].

Istoric fără egal, Schumpeter a prevăzut complexitățile și obstacolele cu mult prea multă vivacitate pentru a putea să le găsească un remediu. Împărtășind oroarea de ideologie a lui Wieser, el a înotat împotriva curentului în ambele războaie, opunându-se cauzei Austriei în timpul primului război mondial și cauzei Americii în cel de-al doilea. A rămas pentru totdeauna sub fascinația lumii tinereții sale, evocând cu accente puternic emoționale anii de la Theresianum, Graz și cei petrecuți ca ministru de finanțe. Schumpeter încărca sentimental până și atmosfera orientală a Cernăuțiului, pe care, de fapt, îl detestase. Îi stima pe întreprinzători, dar în același timp celebra capacitatea aristocrației de a cultiva un spirit dezinteresat de care burghezia nu dădea niciodată dovadă. Într-o schiță de portret al lui Böhm-Bawerk, scrisă în 1925, Schumpeter ridica în slăvi Imperiul Habsburgic:

> Nimeni nu poate nesocoti ceea ce a realizat Austria în acea perioadă [1890-1914] în toate domeniile vieții publice, în ciuda dificultăților, care par incredibile pentru un observator de la distanță. Premisele realizării unui stat puternic și eficient au fost asigurate cu succes în fiecare ramură a administrației publice, mai cu seamă în domeniul finanțelor publice[13].

Schumpeter nu și-a exploatat niciodată întregul potențial. Asemenea unui alt student al lui Böhm-Bawerk, Otto Bauer, cu care avea să colaboreze în cabinetul de coaliție din 1919, Schumpeter a resimțit colapsul din 1918 ca pe o amputare. Nici unul dintre ei nu s-a putut adapta la dispariția imperiului. Dacă acesta ar fi supraviețuit, ar fi putut lucra împreună, temperându-și unul altuia jocurile fanteziste, pentru a pune la cale reforme durabile. După 1920 sentimentul inutilității le-a risipit celor doi încrederea pe care altădată Austria reușise să o insufle elitelor sale.

Afinitățile dintre școala austriacă de economie și birocrația iozefinistă

Școala austriacă de economie era formată din Carl Menger, studenții săi și studenții studenților săi (*Enkelschüler*). Între aceștia se realizase o comuniune mult mai mare decât în interiorul Școlii de Istoria Artelor sau între Brentano și studenții săi. Economiștii austrieci operau la un nivel înalt de abstracție, preferând exemplele luate din economiile

preindustriale, cum erau cea atribuită lui Robinson Crusoe. Toți acceptaseră postulatul lui Menger conform căruia premisele idealizante sau generalizatoare sunt indispensabile pentru organizarea datelor comportamentului social. Cu excepția lui Schumpeter și Mises, toți acești teoreticieni au tratat cu dispreț matematica. Membrii școlii au avut păreri diferite numai în ce privește socialismul: Menger, Böhm-Bawerk și Mises priveau orice nuanță de socialism ca pe un element distorsionant în contextul economiei de piață, în vreme ce Wieser și Schumpeter susțineau – ce-i drept, cu jumătate de gură – economia mixtă.

Una dintre cele mai tranșante evaluări ale școlii austriece a venit din partea unui apropiat al lui Lenin, Nikolai Buharin (1887-1938), care a studiat economia la Viena din 1912 până în 1914, după care a fost închis ca spion rus, în august 1914. În timpul iernii 1912-1913 acesta l-a ajutat pe Stalin să scrie *Nationalitätenfrage und Sozialdemokratie* (Berlin, 1913), o polemică împotriva lui Karl Renner și Otto Bauer. În același timp, Buharin pregătea volumul *Economic Theory of the Leisure Class* [1919] (New York, 1927), în care vorbea despre rădăcinile sociologice ale criticii lui Marx formulate de Böhm-Bawerk. Școala austriacă, susține Buharin, reflectă interesele rentierilor care, asemenea aristocrației franceze din secolul al optsprezecelea, reprezenta o clasă parazită, conștientă de sfârșitul iminent. Pentru că nu trebuiau să muncească, rentierii afișau psihologia consumatorului, pe care Menger a ridicat-o la rangul de economie marginală. Bucurându-se de o avere moderată, aceștia considerau indecentă și periculoasă preocuparea pentru sărăcime. Fiindu-le teamă de viitor, ei cultivau epicureanismul și estetismul de cafenea. Ideologia lor a fost una anistorică și lipsită de dinamism; pentru că schimbarea nu putea decât să-i afecteze, rentierii evitau să se gândească la ea, complăcându-se în ceea ce Lukács a numit conștiința reificată de clasă.

Oricât de ingenioasă, această analiză reflectă în aceeași măsură zilele petrecute de Buharin în cafenele și la cursurile de economie la care asistase. Buharin le imputa profesorilor atitudini caracteristice tinerilor dandy din Ringstrasse. Acești fii leneși ai unor tați parveniți trăiau, într-adevăr, niște existențe parazite, fiind consumatori de lux și adepți înfocați ai individualismului. Adepții lui *carpe diem* din romanul lui Schnitzler *Der Weg ins Freie* evită viitorul cu nonșalanța unei elite super-rafinate, agonizante. Ceea ce Buharin numea teama de schimbare, eu am catalogat drept resemnare și, în forma extremă, nihilism terapeutic. Totuși, mi se pare mai plauzibil să nu identifici neapărat școala austriacă cu punctul de vedere al rentierilor, luând în calcul și funcționarii. Asigurați în plan financiar și social, profesorii-demnitari au elaborat o serie de tehnici prin care să regularizeze cu imparțialitate viața economică. Ca angajați ai statului și slujbași ai împăratului, ei se plasau deasupra mizeriilor cotidiene, liberi să expună un punct de vedere dincolo de determinările clasei. Economiștii austrieci au extins

imparțialitatea iozefinistă care se manifesta față de toate clasele sociale la prosperitatea capitalistă post-1860.

Berlinezul Emil Kauder (1901-) a propus o teză diferită pentru a justifica antiinterven[ț]ionismul preferat de școala austriacă[14]. Kauder postulează o paralelă între încrederea economiștilor în regularitățile abstracte și credința catolicilor, adepți ai Reformei din Boemia, în ordinea naturală. Pentru Bolzano și Stifter, precum și pentru Menger și Böhm-Bawerk, sarcina omului de stat e asemănătoare cu cea a cărturarului – amândoi susțin adevăruri eterne, întruchipate în ierarhia societății. Böhm-Bawerk l-a respins pe Marx, spune Kauder, pentru că Marx îl forțează pe om să joace rolul ucenicului vrăjitor; a răsturna ordinea naturală în vederea atingerii unor scopuri parțiale înseamnă să sacrifici stabilitatea pentru un foc de paie. Kauder descoperă o analogie între modul în care Wieser pledează, în *Das Gesetz der Macht* (1926), pentru caritate ca binele suprem și „legea blândă" (*sanftes Gesetz*) a lui Stifter – ambele încearcă să mărească potențialul uman la toate nivelurile, fără să demonteze scara ierarhică. Economiștii austrieci resimțeau o plăcere estetică specială atunci când declarau legea naturală drept călăuză în economie, după cum Stifter și Bolzano priveau cu bucurie lucrarea lui Dumnez[eu] în economie și societate. În locul mâinii invizibile a lui Adam Smith, e[conomiș]tii au pus premisa leibniziană privitoare la armonia dintre nat[ura] creată și legea socială. Nimeni nu a împins credința într-o ordine invizibilă, aflată la baza economiei de piață, mai departe decât Ludwig von Mises, care a susținut insistent că amestecul în mecanismele pieței nu poate genera decât dezordine. Excepția a fost Schumpeter, care a animat această viziune statică insuflându-i entuziasmul britanic pentru schimbarea progresivă. Dacă întreprinzătorii nu sunt capabili să realizeze salturi cantitative în tehnologie și comerț, apare stagnarea.

Dincolo de atractivitatea anumitor aspecte, teza lui Kauder este dificil de probat. Dacă Menger, Wieser și Böhm-Bawerk au absorbit viziunea leibniziană, de unde și-au însușit-o oare? Poate din manualele herbartine folosite la gimnaziu în deceniile 1850 și 1860? Oare economiștii au adoptat în cunoștință de cauză o filosofie care le-a insuflat credința într-o ordine inviolabilă, capabilă să unească natura cu societatea? Oricine dorește să acuze o penetrare bruscă a gândirii herbartiene în economie se confruntă cu lipsa dovezilor. Deși se pare că o paralelă între credința economiștilor în legea naturală și doctrina realiilor la Herbart e pe deplin posibilă, influența directă nu poate fi dovedită. Cu toate acestea, pare [p]robabil că economiștii au preluat nonintervenționismul din imparți[alitat]ea tradițională a birocrației iozefine. Deși mulți dintre înalții funcț[ionar]i model nu s-au gândit niciodată serios la Herbart, unii și-au consolidat poate idealul prin studierea unei filosofii de esență herbartiană. O dată ce viziunea leibniziană s-a instituționalizat, principiile acesteia, chiar dacă sub o formă diluată, i-au influențat pe toți funcționarii.

5

Juriștii imperiului

Autoritatea statului încurajată și sprijinită de juriști

În domeniul teoriei dreptului, dihotomia lui Karl Pribram între individualism și universalism se potrivește mai puțin decât în economie. Educați să arate înțelegere față de ambele puncte de vedere, juriștii au dezbătut o serie de probleme care umplu golul dintre nominalism și organicism. Eugen Ehrlich, unul dintre teoreticienii care au încercat să construiască o sociologie a dreptului bazată pe distincția dintre Gemeinschaft și Gesellschaft, s-a împotmolit în această tentativă.

De o importanță hotărâtoare în înțelegerea teoriei dreptului austriac este sistemul de tribunale al imperiului care, în punctele lui esențiale, era o copie a celui din Germania imperială. Sub aspectele lor importante, sistemele judiciare continentale erau diferite de dreptul civil anglo-saxon[1]. În cazurile civile, dreptul continental, bazat pe vechiul drept roman, oferă posibilitatea audierii în fața a trei judecători – o dispută civilă nu ajunge niciodată direct la completul de judecată. Într-un caz de urmărire penală, statul nu se constituie ca parte obligată să-și dovedească alegațiunile în fața unui judecător imparțial. În schimb, judecătorii de instrucție (*Untersuchungsrichter*) sunt cei care strâng probele și se străduiesc să elaboreze regulile procedurale, după care înaintează mărturia unui complet de judecată. În calitatea lor de delegați ai statului, atât judecătorii de instrucție, cât și ceilalți judecători trebuie să se abțină să intre în controverse; sarcina lor e aceea de a pune în aplicare regulile procedurale care, se presupune, garantează verdictul just în ce-l privește pe acuzat. Statul însuși nu poate fi acuzat prin aceste legi, întrucât el reprezintă legiuitorul. Urmând modelul Romei, statul ține seama de o lege „publică", diferită de cea care reglementează cazurile cetățenilor. Separarea dreptului privat de cel public îi conferă statului un statut superior, acela de protector binevoitor al drepturilor private, în special al proprietății, scutind în același timp birocrația de orice reparație legală față de cetățenii particulari.

În Germania și Austro-Ungaria, dreptul roman nu numai că le conferea judecătorilor o poziție sacrosantă, dar insufla încrederea în infailibilitatea statului. Ca arbitru situat deasupra legii, statul era

singurul care exercita puterea de a-și limita propria autoritate. Această autoritate nu era deloc atenuată, așa cum se întâmplă în Marea Britanie, prin obligația de a lupta împotriva cetățenilor într-o sală de judecată. Spre deosebire de sistemul antagonic anglo-saxon, dreptul continental îi consideră pe procurori colegi ai judecătorilor, cu care colaborează pentru aplicarea legilor. La rândul lor, profesorii joacă un rol major prin faptul că ei sunt cei care revizuiesc și codifică statutele, sarcină care, în Anglia și Statele Unite, le revine în mare parte legislatorilor. În Imperiul Habsburgic, judecătorii prezidau ca niște birocrați iozefini care exercitau funcția regală de administrare a dreptății. Acești judecători, numiți de împărat, erau arbitrii destinelor umane, aflându-se pe o poziție sigură, deasupra partizanatului vieții civile.

Punctul esențial al teoriei în domeniul dreptului, în cadrul unui sistem supercentralizat, codificat de reformele Mariei Tereza și ale lui Joseph al II-lea, era definirea limitelor autorității statului. Pe de o parte, dogmaticii în domeniu, precum Rudolf von Jhering, susțineau apăsat faptul că statul singur se poate bucura de competența de a-și delimita propria autoritate, privilegiu pe care Georg Jellinek îl numea Kompetenz-Kompetenz[2]. Printre cei care susțineau supremația statului se numărau însă și [illegible] juriști precum Hans Gross, cel care a perfectat tehnicile de investi[illegible]e și urmărire a delictelor. Și mai ofensiv era pozitivismul juridic al lui Kelsen, din prima lui fază, care punea pur și simplu semnul egal între stat și lege. Luând cu asalt statu-quo-ul, alți juriști au elaborat teorii în scopul slăbirii sau descentralizării statului. În Imperiul Habsburgic, conflictul dintre naționalități, abuzurile generate de Protektion și Schlamperei, dar și diferența ca atare i-a încurajat pe juriști să susțină soluții alternative. Printre critici se aflau și Eugen Ehrlich, care aprecia felul de a fi al societății Gemeinschaft, considerând-o o sursă superioară pentru teoria în domeniul juridic, Anton Menger, susținător al socialismului comunitar, și Karl Renner, cel care, cu instrumente marxiste, a demascat legea privată drept o delegare a puterii de stat către proprietari. Îi voi discuta în primul rând pe criticii statului – lăsându-l pe Renner pentru capitolul despre austro-marxiști –, apoi pe Gross și Kelsen ca apărători ai supremației statului.

Eugen Ehrlich – partizan al obiceiului locului

Eugen Ehrlich (1[illegible]-1922) a fost teoreticianul care a aplicat sistematic în domeniul j[illegible]ic dihotomia dintre Gemeinschaft și Gesellschaft[3]. Născut și crescut la Cernăuți, acest avocat evreu cunoștea nemijlocit societatea bucovineană. După ce și-a luat doctoratul în drept la Viena în 1886, a rămas acolo ca înalt funcționar, înainte ca Anton Menger să-l încurajeze să-și obțină abilitarea (în 1894). Cam în aceeași perioadă,

Ehrlich s-a convertit la catolicism. Între anii 1895 și 1897 el a fost docent în drept roman la Viena, iar între 1897 și 1918 a funcționat ca profesor de drept în orașul natal, Cernăuți, fiind rectorul universității între 1906 și 1907.

Aflându-se la o distanță de aproximativ treizeci și doi de kilometri de Rusia, Cernăuțiul oferea un laborator viu de studiu pentru dreptul comparat – era un loc în care viața de zi cu zi se conducea după coduri etice necunoscute tribunalelor din Austria. Aici a înființat Ehrlich un Institut de Cercetare pentru Datele din Domeniul Juridic, care examina și compara obiceiuri aparținând celor zece etnii din regiune. Anexarea Bucovinei la România în 1918 l-a iritat enorm pe Ehrlich. Decât să predea în limba română, a preferat să se retragă la București și, de acolo, la Viena, unde a murit de diabet.

Ehrlich și-a folosit familiarizarea cu obiceiurile locului din Bucovina pentru a diferența trei tipuri de legi. În primul rând, legile de conviețuire (*das lebende Recht*), incluzând regulile tradiționale care reglementează comportamentul cotidian al popoarelor societății de tip Gemeinschaft. În al doilea rând, regulamentul interior al asociațiilor (*die innere Ordnung der Verbände* sau *gesellschaftliches Recht*), reprezentând totalitatea regulilor de comportament și a obiceiurilor locale pe care se bazează legile de conviețuire. Societatea de tip Gemeinschaft manifestă acest regulament spontan la nivelul familiei, bisericii și vieții de pe teritoriul unei moșii de exemplu, în timp ce în societatea de tip Gesellschaft regulamentul guvernează cluburile, corporațiile, sindicatele și partidele politice. În al treilea rând, dreptul decizional (*Entscheidungsnormen*) cuprinde normele de drept aplicate de tribunale. Ehrlich a glorificat legile de conviețuire, insistând ca dreptul decizional să le încorporeze. El a împărțit dreptul decizional în două componente: dreptul statului sau legislația (*staatliches Recht*) și jurisprudența sau deciziile curții (*Juristenrecht*). Deși cele din urmă se apropie în mai mare măsură de legile de conviețuire decât cea dintâi, ambele își au originea în hotărârile oficialităților care nu au contact cu legile de conviețuire. Mult prea adesea, juriștii iau hotărâri pe baza statutelor, fără să consulte regulile de echitate sau pe cele cutumiare.

Spre deosebire de juriștii dogmatici, Ehrlich a susținut libera legiferare (*freie Rechtsfindung*), rugându-i pe judecători să studieze legile de conviețuire ale locului înainte de a emite hotărâri. Libera legiferare interpretează toate statutele ca și cum acestea ar conține reguli substitutive (*jus dispositivum*) pentru eventualitățile pe care părțile contractante sau legislatorii nu le-au prevăzut. Prin lărgirea sferei conceptului de circumstanțe neprevăzute, Ehrlich a sperat să poată extinde aplicabilitatea legilor de conviețuire. În acest demers Ehrlich și-a câștigat încurajarea și sprijinul lui Roscoe Pound (1870-1964), care a sponzorizat și traducerea în limba engleză a celui mai important tratat austriac, *Grundlegung der Soziologie des Rechts* (München, 1913)[4]. În iunie 1914 Pound aranjase ca Ehrlich să conferențieze în cadrul programului

Institutului Lowell la Boston, dar izbucnirea războiului a anulat vizita. Este curios faptul că Ehrlich, avocatul pasionat al dreptului cutumiar, era admirat tocmai de un jurist a cărui inginerie socială a contribuit la prăbușirea cutumei americane.

Ca istoric al dreptului roman, Ehrlich afirma că așa-zisa logică a dreptului, care oferea o hermeneutică pentru aceste statute, se constituia ca o ideologie menită să glorifice statul. Axioma că judecătorii trebuie să țină cont de o serie de reguli abstracte chiar acolo unde acestea se aplică în disprețul echității a apărut după ce statele nord- și central-europene preluaseră în totalitate dreptul roman în perioada Renașterii. Iluzia că legea servește statul era un subterfugiu inventat de împărații romani pentru a pune capăt simpatiei manifestate de avocații republicii față de legile de conviețuire. Ehrlich a combătut corolarul care definea sistemul de drept ca pe un sistem monist, o rețea compactă, fără contradicții. Modelată pe baza raționalismului deductiv al lui Kant și Hegel, această cămașă de forță susținea un eșafodaj denumit de Ehrlich jurisprudența conceptelor (*Begriffsjurisprudenz*). Stigmatizând contradicțiile, jurisprudența conceptuală a distrus echitatea în scopul glorificării statului.

Ca efort de pionierat, sociologia dreptului concepută de Ehrlich a reușit mai curând sub as[illegible]tul critic și mai puțin sub cel constructiv. Ehlrich a exagerat distinc[illegible]lintre legile de conviețuire ale Gemeinschaft-ului și legile date de către stat ale Gesellschaft-ului. Ehrlich considera legile de conviețuire, născute din obiceiurile vieții de zi cu zi, mai echitabile și mai suple în ce privește aplicabilitatea decât legea concepută de stat. Ridicând în slăvi cutuma, Ehrlich a trecut cu vederea necesitatea existenței unui aparat menit să rezolve conflictele dintre legile locale. În afară de aceasta, legilor de conviețuire le lipsește capacitatea de a evolua pe măsură ce sunt erodate de procesul industrializării. Glorificând acest tip de existență rurală capabilă să se autoregleze, plină până la refuz de conflicte și suferințe, Ehrlich a desconsiderat nevoia societății capitaliste de reguli generalizate, ușor de revizuit. Pe măsură ce societatea se democratizează, toate clasele se așteaptă ca statul să arbitreze disputele, iar asociațiile să se deschidă inspecției publice. Opunându-se acestei transformări, Ehrlich a perpetuat particularismul provinciei sale, în care antipatia față de depărtata Vienă era încă în floare.

Rivalizând cu Schumpeter, Ehrlich s-a dovedit un istoric priceput, care a excelat în examinarea și compararea dreptului roman cu cel britanic și cel conti[illegible]ital. Cunoscând douăsprezece limbi și călătorind mult, el afirma ins[illegible]ent că răspândirea pe continent a limbii engleze nu va modifica nici societatea și nici statutul dreptului. Structura familiilor, corporațiilor, proprietății și drepturilor sunt emanația societății, nu a avocaților. În acest punct, opiniile lui Ehrlich converg cu jurisprudența marxistă, care susține că forțele economice și sociale modelează legile și nu invers. Cu toate că Ehrlich s-a întâlnit cu austromarxiștii în critica la adresa statului, el nu a dezvoltat sociologia dreptului într-o

sociologie a cunoașterii. Prin chiar datele ipotezei, legile de convieţuire se sustrag teoreticienilor – ele trebuie trăite, insista Ehrlich, așa cum Wittgenstein susținea că misticul poate fi simțit, nu verbalizat. Mai puțin rafinat decât acest critic al abstracției în filosofie, Ehrlich condamna formulele goale folosite în tribunale. Totuși această analiză parțială nu a afectat talentul lui Ehrlich de a culege și asambla date. Institutul lui a strâns date referitoare la obiceiurile din Bucovina cu o bucurie a detaliului de tip Biedermeier. Cu cât Bucovina rămânea mai mult în urma provinciilor occidentale ale Austriei, cu atât Ehrlich exploata acest hiatus pentru a le aminti regiunilor avansate de unde au plecat.

Anton Menger – critic utopic al dreptului privat

Anton Menger (1841-1906), ceva mai puțin cunoscut decât fratele său Carl, economistul, s-a alăturat cruciadei pentru reforma dreptului privat[5]. Împărtășind atașamentul fratelui față de raţiunea nominalistă, Anton a dus cerințele pentru comportamentul raţional până la limita utopiei. Crescut în spiritul unui catolicism sever, el a fost exclus din gimnaziul din Tetschen pentru nesupunere, după care a hotărât să devină ucenicul unui mecanic. După ce, în sfârșit, a reușit să treacă examenul de bacalaureat la Cracovia, și-a folosit banii câștigați la loterie pentru a obține un doctorat în drept la Viena în 1865. În 1872 a obținut abilitarea în proceduri juridice, iar din 1875 până în 1899 a predat această disciplină la Viena. Disprețuind eticheta, Anton Menger se îmbrăca în haine vechi și purta bocanci. În fiecare după-amiază, în anii 1880 și 1890, conversa cu fratele său Carl la o cafenea vizavi de universitate. În ciuda divergențelor, cei doi teoreticieni îl tratau cu condescendență pe fratele lor vârstnic, Max (1838-1911), care a fost deputat liberal în Reichsrat timp de mai bine de treizeci de ani. Spre deosebire de detașatul Carl, Anton fremăta de zel pentru cauza justiției sociale. Cum învățase poloneza în tinerețe, îi ajuta pe studenții polonezi, în special pe evrei. Principalul lui discipol era un evreu român, Karl Grünberg (1861-1940), care în 1924 a fondat la Frankfurt Institutul pentru Cercetări Sociale (*Institut für Sozialforschung*). Ca matematician amator, Menger a fost adeptul unui raționalism dezinhibat, apreciind exclusiv motivațiile cerebrale ale comportamentului uman. La pensie, celibatar și invalid, a locuit la Nisa, Abbazia și Roma, îngrijit de o prietenă credincioasă.

În *Neue Staatslehre* (Jena, 1903), Anton Menger a conceput un sistem socialist de tip comunitar, asemănător celui din cartea lui Hertzka, *Freiland*. Menger susținea că proprietatea comunitară ar crește capacitatea muncitorilor de a consuma. Anatemizând tipul de stat-cultură (*Kulturstaat*) al individualismului liberal, pe care îl considera o perpetuare a dreptului paraziților de a dobândi venituri fără să muncească, el a fost partizanul statului-muncii (*Arbeitsstaat*), de care să beneficieze

clasele muncitoare. Fără să-l invoce pe Marx, Menger a analizat tipurile de regimuri potrivit claselor pe care acestea le slujesc. În primul rând, un monarh dorește putere și pompă; în al doilea rând, nobilimea și clerul înalt se luptă din răsputeri pentru favoruri; în al treilea rând, burghezia prețuiește mai mult decât orice bunurile materiale și oportunitățile intelectuale, în timp ce, în al patrulea rând, clasele sărace, fără nici un fel de proprietate, nu pot să ceară decât lucruri elementare, cum ar fi securitatea fizică și soliditatea familiei. Asemenea austro-marxiștilor, Menger atribuia clasei muncitoare o moralitate superioară. Această clasă reprezenta în viziunea sa o enclavă a integrității preindustriale în mijlocul rapacității capitaliste.

Ca profesor de drept, Menger a pus la stâlpul infamiei dreptul privat, acuzându-l că apără interesele claselor avute. În *Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag in geschichtlicher Darstellung* (Stuttgart, 1886; a 4-a ediție, 1910), Menger a lansat o puzderie de invective împotriva inegalității în ce privește protecția pe care presupusa lege imparțială o acordă bogaților și, respectiv, săracilor. Legile care condamnă nelegitimitatea sancționează infidelitățile celor avuți, forțându-le pe metresele din clasele inferioare să poarte povara îngrijirii copiilor. Pentru a accelera tranziția la ceea ce el numea un stat-al-muncii, Menger a susținut reducerea venitului rentierilor. Se risipeau, spunea el, sume uriașe pe finanțarea centrelor culturale din Ringstrasse, în timp ce săracilor le era negat însuși dreptul la viață, muncă, procreare.

Menger a unit principiile indivi[illegible]alismului cu valorile îmbrățișate de organiciști. Postulând că inter[illegible] personal motivează comportamentul, el a susținut mult mai energic decât fratele său Carl că oamenii au tendința de a face calcule raționale. Actul măsurării satisfacțiilor, pe care Carl Menger l-a atribuit deciziilor economice, a fost detectat de fratele său Anton în ansamblul comportamentului. Deși Anton a sprijinit apelul socialiștilor ca societatea să-i apere pe cei săraci și neputincioși, neîncrederea lui într-un stat supercentralizat înceta brusc în fața eventualității anarhiei. Anton Menger dezaproba utopiile lui Godwin, Proudhon și Kropotkin pentru faptul că se debarasau de exercițiul puterii.

În calitate de consultant pentru Codul Civil German din 1896, Anton Menger a insistat ca săracilor să li se acorde garantarea protecției. El a criticat aspru dreptul patronului de a-și pedepsi angajații, argumentând că acest drept îl punea pe cel dintâi în situația de a-și apăra propriul caz, având toate prerogativele de a-și lipsi adversarul de mijloacele de subzistență. Pr[illegible]nzând ca judecătorii să decidă ei fiecare caz oricâtă echitate ar nec[illegible]ta acest lucru, fără să țină seama de statute, Menger a anticipat de fa[illegible]t direcția de liberă legiferare a lui Ehrlich. Acesta din urmă îl considera pe Menger un prieten care prevăzuse propria sa sociologie a dreptului, deși Menger însuși arăta mult prea puțină înțelegere față de modul în care Ehrlich pusese în ecuație obiceiurile vieții cotidiene cu legea. Demascând dreptul privat ca pe un privilegiu confiscat

de clasele avute, Menger a anticipat teza majoră a criticii lui Renner referitoare la dreptul privat, deși fără inflexiunile marxiste ale acestuia.

Datorită ascetismului și raționalismului său, Menger a insuflat o fervoare morală ieșită din comun în Facultatea de Drept din Viena. Cu toate că structura sa idiosincratică nu i-a permis să întemeieze o școală, bunătatea lui față de studenți i-a adus devotamentul acestora. Spiritele afine erau Josef Popper-Lynkeus și Theodor Hertzka – cu ei împărtășea compasiunea față de cei deposedați; toți trei puneau mai presus de dreptul de a poseda dreptul de a trăi. Menger împărtășea cu cei doi starea de perplexitate în fața celor care îi ridiculizau propunerile. Anton Menger a fost o figură rară printre sociologi, un profesor de drept utopic. Susținând cu ostentație excentricitatea într-un bastion al conformismului cum era Facultatea de Drept, el a dovedit că în Viena exista loc și pentru utopie. În preajma lui 1900, nici un alt oraș – cu posibila excepție a Parisului – nu încuraja un număr atât de mare de păreri vecine cu utopia precum capitala Imperiului Habsburgic, și asta se datora, în parte, faptului că reforma graduală era iremediabil obstrucționată.

Hans Gross – un pionier al sistemului de detectare științifică a crimei

Uitat chiar mai curând decât Eugen Ehrlich sau Anton Menger a fost Hans Gross (1847-1915), creatorul sistemului modern de detectare a crimei[6]. Inovațiile aduse de acest criminolog au fost folosite, deși involuntar, mai mult decât ale oricărui alt sociolog austriac. Născut și educat la Graz, acest catolic metodic a revoluționat tehnicile de detectare și urmărire a crimei. Grație teoreticianului vienez Franz von Liszt (1851-1919), abordarea lui Gross a fost introdusă de timpuriu în penologie și dreptul penal. Din 1869 până în 1897, el a lucrat în Styria ca judecător de instrucție, călătorind în repetate rânduri și decelând probe în mii de cazuri. Deținătorii unui asemenea post trebuiau să îndeplinească în același timp funcția de detectiv, procuror și judecător – pentru fiecare având o dotare tehnică și o pregătire profesională minimale. Forțat să ocupe această funcție la vârsta de douăzeci și unu de ani, Gross a imaginat o serie de reguli empirice pentru orientarea investigatorilor. Gross era absolut scandalizat de neglijența poliției în zonele rurale, unde soldații în retragere lucrau la întâmplare. Legile acționând la bunul-plac al hazardului (tocmai acele legi lăudate de Ehrlich) l-au determinat pe Gross să urmeze o cale complet opusă, aceea a codificării procedurilor polițienești. Cu toate că nu obținuse abilitarea, din 1897 până în 1902 el a fost profesor de drept penal la Cernăuți, din 1902 până în 1905 la Praga și apoi la Graz, unde a înființat, în 1912, un Institut de criminalistică. Absolvenții lui au răspândit în întreaga Europă câteva metode de laborator pentru detectarea crimei.

Gross și-a rezumat experiența în cele două volume ale lucrării *Handbuch für Untersuchungsrichter* (München, 1893, a 6-a ediție, 1914), tradusă în mai multe limbi. A treia ediție, cea din 1898, conținea termenul criminalistică (*Kriminalistik*), inventat de el pentru a desemna modalitatea științifică de detectare a crimei. Combinând două discipline, mai târziu diferențiate în fenomenologia crimei și știința poliției, acest tratat investighează motivația, tacticile și tehnologia criminalilor. Exploatând datele dobândite prin experiența proprie, Gross a explicat cum trebuie citite urmele, cum se traduce argoul și, de asemenea, cum trebuie descifrat limbajul semnelor (*Zinken*) utilizat de analfabeți. El a dedicat un capitol întreg explicării deprinderilor neobișnuite ale țiganilor. Prin acest compendiu de istorii de caz, tratatul lui Gross se asemăna cu cel al prietenului său, Richard Krafft-Ebing (1840-1902), directorul azilului de nebuni din Graz, care a adunat o serie de cazuri de deviere sexuală în *Psychopathia sexualis: Eine Klinisch-forensische Studie* (Stuttgart, 1886; a 12-a ediție, 1902). Abia descoperise Wilhelm Roentgen razele X (la Würzburg, în 1895) că Gross a și început să aplice metoda în detectarea crimei. După ce, în decursul carierei sale, colecționase o mulțime de instrumente ale crimei, Gross a mutat aceste obiecte memorabile într-un muzeu deschis pe lângă institutul său. În anii '20, această colecție de instrumente criminale, chei false și alte obiecte contrafăcute, a fost folosită la instruirea poliției vieneze și, de asemenea, a poliției de stat a lui Johann Schober, devenind cea mai specializată din Europa[7]. Unul dintre studenții lui Gross, Adolf Lenz (1868-1959), a lărgit aria de cercetare a profesorului său, punând bazele disciplinei numite biologie criminală.

Gross a fost un susținător al statului birocratic, susținând cu tărie că acesta investighează crimele în detaliu și cu discernământ. În ciuda faptului că și-a început cariera într-o provincie asemănătoare Bucovinei lui Ehrlich, Gross dorea ca toate aceste regiuni îndepărtate să se supună autorității centrale. Spre deosebire de Ehrlich, detectivul din Graz se pronunța în favoarea birocrației, insuflând valori Gesellschaft acolo unde predomina comportamentul de tip Schlamperei. Gross a urmărit acest scop cu perseverența și umilința personajelor lui Saar sau Ebner-Escher punând pe hârtie istorii de caz care se citesc ca o Heimat-Literatur a Styriei. Dând dovadă de o meticulozitate de factură Biedermeier, el a egalat și chiar a depășit aventurile legendarului Sherlock Holmes, citind urme, descifrând semnificația petelor de sânge și apărând ipoteze implauzibile. Cu puțin înainte ca criticul de cinema marxist Béla Balázs să afirme că detectivul este eroul romantic al burgheziei, Austria a produs o figură reală care întruchipa acest ideal. Cazul lui Gross este unul atipic pentru Imperiul Habsburgic: Gross a fost un inovator recunoscut oficial și a folosit această oportunitate pentru a-și populariza invențiile.

Hans Kelsen și teoria pură a dreptului – impotența politică a rigorii teoretice

Cel mai influent jurist austriac din secolul XX a fost Hans Kelsen (1881-1973)[8]. Născut la Praga din părinți evrei, Kelsen s-a mutat în 1883 la Viena, unde a studiat la Akademisches Gymnasium. La Universitatea din Viena, Otto Weininger i-a trezit interesul pentru filosofie. În 1905, Kelsen scria o disertație despre *De Monarchia* lui Dante sub îndrumarea redutabilului Edmund Bernatzik. Ulterior el a studiat cu Jellinek la Heidelberg și Gerhard Anschütz la Berlin, înainte de a obține, în 1911, docența la Viena, unde printre prietenii lui se număra și cehul Adolf Menzel (1857-1938), istoric al teoriei sociale grecești. Din 1917 până în 1929 Kelsen a fost profesor de drept constituțional la Viena, schițând, la rugămintea lui Renner, constituția federală adoptată în 1920, iar după aceea a devenit consilier la Curtea Supremă[9]. Din 1929 până în 1933 Kelsen a predat la Köln, apoi la Geneva și Praga, înainte de a pleca în Statele Unite în 1938. După ce a ținut cursuri la Harvard timp de doi ani, a predat – din 1942 până în 1952 – la University of California, Berkeley, unde s-a stabilit. Una dintre cele mai riguroase minți în domeniul teoriei sociale a secolului XX, cu toate că îmbrățișa domenii extrem de variate, Kelsen a combinat virtuozitatea și capacitatea de sinteză și sistematizare cu o erudiție asemănătoare celei a prietenilor săi Othmar Spann și Otto Bauer.

În prima sa lucrare importantă, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre* (Tübingen, 1911), Kelsen s-a dovedit un dualist incoruptibil. Identificând și izolând pe „este" de „ar trebui să fie", natura de spirit, trupul de suflet și realitatea de valoare, Kelsen și-a deschis tratatul cu declarația humistă cum că „ar trebui să fie" nu poate fi derivat din „este". Încă nefamiliarizat cu neo-kantianul din Marburg Hermann Cohen (1842-1918), în expunerea dualismului Kelsen s-a sprijinit înainte de toate pe Schleiermacher, Simmel și Windelband. Abia după ce recenzenții săi au observat asemănările a apelat și autorul la argumentele bătrânului învățat evreu pentru a și le consolida pe ale sale. Kelsen și-a denumit sistemul teoria pură a dreptului (*reine Rechtslehre*) pentru a-l diferenția de dreptul pur (*reines Recht*); juristul german Karl Magnus Bergbohm (1849-1927) introdusese acest ultim termen pentru a desemna dreptul natural deghizat[10]. Kelsen a atacat însăși baza dreptului natural pe care a fost construit codul civil austriac, compilat între 1713 și 1811. Deși spiritul critic al abordării amintește de atacul lui John Austin împotriva lui Blackstone, Kelsen nu a explorat afinitățile cu pozitivistul englez decât la sfârșitul anilor '20[11].

Teoria pură a dreptului a exclus din domeniul jurisprudenței orice știință socială, cu excepția dreptului. Acest sistem închis în sine sanctifică dihotomia dintre faptul juridic și norma juridică, cea din urmă

fiind o regulă pe care cea dintâi se presupune că o reprezintă. Normele constituie tipuri ideale weberiene cărora legile reale li se conformează. Pentru că nu există nici un standard de justiție dincolo de normele hotărâte de un stat anume, statul coincide cu legea. Orice norme ar adopta un stat, alegerea lui nu poate fi contestată pe temeiul falsității nici de către sociologie, nici de filosofie sau psihologie. Cu toate că în domeniul epistemologiei era arhidualist, Kelsen a impus în jurisprudență un monism cât se poate de strict. Pentru a elucida conceptul de imputare (*Zurechnung*) a responsabilității, Kelsen a făcut diferența între voința juridică a persoanei și voința psihologică. În codul de legi, statul consideră că fiecare persoană este responsabilă pentru oricare dintre actele săvârșite, imputând voinței juridice a individului intenții pe care, altminteri, acesta le-ar dezavua.

Pentru a discredita jurisprudența dreptului natural, Kelsen a explicat modul în care din rândul celor care făceau apologia monarhiei, dintre cei care ridicau în slăvi îndatoririle, au răsărit o serie de revoluționari precum Thomas Paine – susținători ai drepturilor naturale. Kelsen a demascat ambele școli pentru faptul că luaseră apărarea ideologilor de clasă, care și-au ascuns absolutismul în spatele categoriilor teologice. După 1800 liberalii burghezi au îmbrățișat știința juridică empirică pentru a ține pasul cu pozitivismul din științele naturii[12]. În maniera lui Mannheim, Kelsen a subliniat distincția dintre ideologiile orientate spre trecut și utopiile orientate spre viitor. Analizându-i pe Marx și Lenin, el deplângea dispariția lui Ferdinand Lassalle (1825-1864) în duel, înainte de a-și fi putut formula teoria privitoare la socialismul democratic[13]. În al său *Allgemeine Staatslehre* (Berlin, 1925), scris după modelul tratatului lui Jellinek cu același titlu, Kelsen și-a exprimat exasperarea față de socialism – și față de Ehrlich –, alungând definitiv sociologia din jurisprudență și retractând acceptarea anterioară, făcută cu jumătate de gură.

O bună parte a modului în care Kelsen explică regulile de drept derivă poate din confuziile care afectau dreptul habsburgic. Pentru a [illegible]ția jurisdicțiile care se suprapuneau, dreptul austo-ungar atrăgea după sine postulatul unei Urnorm. Existau atâtea niveluri de jurisdicție, pornind de la ministerele *k. und k.* până la ministerele austriece și de la cele ale domeniilor coroanei până la municipalități, încât apăreau conflicte nesfârșite. Pentru a clarifica toate aceste probleme, esențială era avansarea unor tipuri ideale. Jurisprudența lui Kelsen, ruptă de științele sociale și de ideologie, mai era datoare Austriei prin faptul că a apărut ca un soi de sistem corectiv în sânul unei națiuni ai cărei profesorii de drept își puteau pune în practică teoriile. Dorința de a elimina influențele din afară avea șanse reduse de manifestare printre anglo-americani, unde judecătorii, și nu profesorii erau aceia care stabileau legile.

După 1930 Kelsen a fost din ce în ce mai fascinat de Platon, al cărui dualism între „este" și „ar trebui să fie" îl concura pe al său. Într-o serie

de eseuri, juristul a expus disjuncția platonică dintre bine și rău, unu și multiplu, formă și conținut, apărând, de fapt, o versiune kantiană a epistemologiei grecești[14]. Sub influența prietenului său Freud, Kelsen a demascat homosexualitatea lui Platon, ascunsă în spatele minimalizării femeii și îndoctrinării băieților cu ideea unei lumi superioare[15]. Kelsen a susținut, *cu tot respectul** față de impresioniștii vienezi, că gândirea transcende fluxul senzațiilor; ea ajunge cu seninătate, prin intermediul raționamentului, la normele sau tipurile ideale care subzistă în afara societății, invulnerabilă la critica empirică. Incapabil a-și ascunde admirația față de epistemologia platonică, Kelsen s-a alăturat fără doar și poate sofiștilor în ce privește calificarea teoriei sociale a lui Platon drept antidemocratică. *Republica*, spunea juristul, a pus în circulație o ideologie a absolutismului. Atacându-l pe Othmar Spann, anticipând prin aceasta polemica antiplatonică a lui Karl Popper, Kelsen a prețuit relativismul drept concepția despre lume a democrației[16].

După 1930 Kelsen s-a îndepărtat, asemenea lui Austin, de pozitiviștii din domeniul juridic, pentru a îmbrățișa jurisprudența internațională. Neținând seama de propriul dispreț față de ideologie, el s-a alăturat demersului ideologiei internaționalismului, susținând că numai dreptul internațional poate conferi omogenitate și continuitate sistemelor juridice naționale. Dreptul internațional se află în vârful unei piramide de norme pe care discipolul vienez al lui Kelsen, Adolf Merkl (1890-), le-a articulat într-un sistem denumit de el pluralismul dinamic. Dreptul internațional, spunea Kelsen, este punctul culminant al unui sistem atotcuprinzător, care dezaprobă războiul nu pentru că reprezintă o crimă, ci pentru simplul fapt de a fi o încălcare a normelor. Disprețuind criteriile extrajuridice, Kelsen a ancorat într-un relativism care l-a forțat să accepte nazismul ca pe un sistem egal, deși diferit, de norme.

Kelsen este moștenitorul unei tradiții a jurisprudenței austriece care, trecând prin Josef Unger, Adolf Menzel și Georg Jellinek, a unit pozitivismul juridic cu dualismul filosofic, tot edificiul sprijinindu-se pe o erudiție vastă. Asemenea celei a lui Pribram, poziția lui Kelsen predispune la interpretări greșite prin faptul că polemica acestuia e direcționată împotriva dreptei și a stângii deopotrivă. După 1930 ideologia lui internaționalistă amintește de lumea siguranței de dinaintea anului 1914, de parcă întreaga planetă, asemenea Austro-Ungariei, admitea o unică structură de norme. Scrutând *in extenso* istoria occidentală pentru a elucida evenimentele contemporane, Kelsen a reînviat enciclopedismul învățaților antebelici precum Jellinek și Wieser. Recunoașterea categoriilor eterne ne face să-l asociem, chiar dacă pe departe, cu viziunea leibniziană cultivată în Boemia. Harababurii de ideologii și manevre prevalând în lumea obișnuită, Kelsen i-a opus unitatea fără cusur a unei lumi superioare, a normelor. Cu acel abandon al deontologului care proclamă: „Să se facă dreptate, chiar de ar fi să se prăbușească

* *Pace* în text (n.t.).

cerul", Kelsen a făcut legea stăpână în propria casă, ca o știință cu propriile ei drepturi. Platonician deziluzionat devenit pozitivist, Kelsen a pretins insistent fidelitate conceptuală – bineînțeles, nu între domeniile cunoașterii, așa cum a făcut Leibniz, ci pur și simplu în interiorul fiecărui domeniu. Transferând în propria specialitate căutarea leibniziană a fidelității și unității superioare, el a concurat cu membrii Cercului din Viena, care au ridicat logica la rang de știință de sine stătătoare, respingând tot ceea ce nu corespundea premiselor de la care porniseră.

La fel ca în cazul lui Schumpeter și Bauer, patosul stăpânește și acest spirit riguros care a demarcat strict legea de alte discipline. Combinând imersiunea în tradiție cu dorința de a o depăși, Kelsen a împărtășit ambivalența revoluționarilor conservatori precum Kraus și Wittgenstein. Asemenea lor, cu cât a îmbogățit mai mult teoria socială, cu atât a exemplificat neputința învățaților austrieci de a-și salva propria lume. De parcă s-ar fi așteptat ca birocrația imperială să îmbrățișeze pentru totdeauna norme mai generoase, lăsându-le juriștilor libertatea de a înălța edificii ale gândirii. Nici participarea la schițarea și introducerea constituției primei republici nu-l poate disculpa pe Kelsen de acuzația de nihilism terapeutic; împreună cu alți democrați, el a reușit să scape de măcelul fascist. Fără rivali în manipularea ideilor, teoreticienii asemenea lui Kelsen nu au putut apăra acele condiții care fac posibilă însăși teoretizarea.

6

Austromarxiștii

Viktor Adler – organizatorul socialismului austriac

Partidul Social-Democrat din Austria a atras unele dintre cele mai redutabile minți din întreaga lume dedicate socialismului. După ce, în 1888, Viktor Adler a pus bazele Partidului Social-Democrat austriac, acesta a format un grup restrâns de tineri teoreticieni care, între 1900 și 1905, au început să se autodenumească austromarxiști[1]. Condusă de Otto Bauer, Karl Renner și Max Adler, gruparea a propus reforma imperiului în revista *Marxstudien*, editată de Max Adler în perioada 1904-1922, și în periodicul lui Otto Bauer, *Der Kampf* (1907-1934; retipărit la Viena în 1969). În ciuda originalității punctelor de vedere susținute, în special în privința modalităților de reconciliere a naționalităților și a nevoii de îmbunătățire a educației muncitorimii, austromarxiștii nu au captat nicicând atenția pe care o merită. În 1913 Stalin i-a pus la zid, numindu-i tovarăși de drum ai burgheziei, iar după 1918 repudierea terorismului a făcut ca Internaționala Comunistă să-i ostracizeze. Intelectualismul lor accentuat, combinat cu zelul de a amenda ordinea existentă, a provocat dușmănii atât la dreapta, cât și la stânga. Declinul lor s-a produs în paralel cu cel a imperiului, cu care aveau în comun și tendința spre compromis.

Părintele socialismului austriac a fost Viktor Adler (1852-1918)[2]. Ca student la Viena, acest evreu praghez a devenit un înfocat naționalist german. Aliat al lui Heinrich Friedjung și Engelbert Pernerstorfer, la începutul anilor 1870 i-a ajutat pe aceștia la organizarea ligii pan-germane a studenților. Într-o dispută cu Sigmund Freud, Adler a fost jignit profund de adversarul său[3]. Ciudat, totuși, în anii 1880 Adler a locuit într-un apartament la parterul clădirii din Berggasse 19, care, din 1892 până în 1908, a fost folosit de Freud ca birou. Student la medicină, Adler s-a bucurat de sprijinul celebrului anatomist Theodor Meynert; dând dovadă de preocupare pentru pacienți, Adler a criticat aspru nihilismul terapeutic care îi făcea pe doctori să prefere tratamentului autopsiile. În 1878 Adler și tatăl său au trecut la protestantism. Până la sfârșitul vieții, Adler a nutrit o constantă ură de sine, disprețuindu-i pe cei mai mulți dintre evrei, considerându-i neciopliți, visând, în fine, la socialismul care le va accelera asimilarea.

În 1885 Adler a intrat în Partidul Socialist, după ce cererea lui de a deveni inspector comercial, conform legii din 1883, fusese respinsă. Între 1887 și 1889 Adler a petrecut mai multe luni în închisoare pentru eforturile sale de a organiza un Partid Social-Democrat unit, scop atins la congresul partidului de la Hainfeld, din decembrie 1888. După aceea el s-a bucurat de o imunitate relativă în contextul Legii împotriva anarhiștilor din 1886, devenind un apărător de nădejde al Imperiului Habsburgic. În 1889 Adler declara la Paris: „Poate cu excepția Franței și a Angliei, Austria are cele mai liberale legi din întreaga Europă – în asemenea măsură încât seamănă cu o republică, având în frunte un președinte în haină de monarh"[4]. Din 1905 până în 1918 Adler a fost deputat în Reichsrat unde, în 1907, deputații socialiști s-au aflat în fruntea inițiativei de legiferare a sufragiului universal. La 28 noiembrie 1905 el a organizat o grevă generală pentru a demonstra simpatia populației față de revoluția din Rusia și pentru solicitarea sufragiului universal. Marșul celor 250.000 de muncitori a forțat guvernul, la insistențele lui Emil Steinbach, să aprobe această cerere, care a dus la alegerea a optzeci și șapte de deputați social-democrați în 1907. Ceva mai devreme, în 1890, Adler își probase talentul de organizator inaugurând sărbătorirea zilei de 1 Mai a socialiștilor în Prater prin a cere ziua de muncă de opt ore. Ziua de 1 Mai fusese aleasă pentru a doua Internațională de la Paris, cea din 1889, astfel încât să coincidă cu o adunare americană programată în aceeași zi. Ulterior Adler a folosit această zi pentru parada muncitorilor de pe aleea principală din Prater, eveniment care intra în competiție cu Blumencorso-ul, reînviat de Prințesa Metternich în 1886.

Sub conducerea lui Adler, Partidul Muncitorilor Social-Democrați din Austria (SDAP) îi reprezenta, înainte de toate, pe nemții sudeți care plecaseră spre Viena. Cu toate că mulți dintre lideri erau evrei, ei împărtășeau antisemitismul lui Adler[5]. Evreii din clasa de mijloc gravitau în jurul partidului din simpatie față de muncitori, a căror excludere din societate părea să o reflecte pe a lor. Naționalistul german, catolicul Engelbert Pernerstorfer, colegul lui Adler la Schottengymnasium, s-a contaminat de antisemitismul prietenului său după ce a aderat la partidul socialist în 1896. Cea mai importantă realizare a lui Adler a fost aceea de a uni facțiunea radicală și pe cea moderată a Partidului Social-Democrat, susținând că unitatea tactică precedă unitatea doctrinară. Cu Adler la cârmă, SDAP a intrat în competiție acerbă cu Partidul Socialist-Creștin al lui Karl Lueger. Lupta a atins punctul critic la 11 februarie 1913, când deputatul socialist vienez Franz Schuhmeier (1864-1913) a fost asasinat în Gara de Nord din Viena. Asasinul era Paul Kunschak, fratele deputatului socialist-creștin Leopold Kunschak; se presupune că ucigașul a dorit să se răzbune pe partidul socialist pentru niște suferințe, în fapt, nelămurite. Ca orator carismatic, admirat de Lueger, Schuhmeier condusese bătălia pentru sufragiul universal, opunându-se, în același timp, controlului clerului asupra școlilor. Crima

i-a șocat în asemenea măsură pe Adler și pe adepții săi încât 250.000 de oameni s-au alăturat cortegiului, plângându-l pe Schuhmeier – mai mulți decât cei care merseseră în urma lui Lueger cu trei ani în urmă.

Recurgerea la violență a pătruns în tabăra socialistă prin persoana fiului lui Adler, Friedrich Adler (1879-1960). După ce a studiat cu Ernst Mach, acesta și-a câștigat o notorietate internațională prin asasinarea, la 21 octombrie 1916, a primului-ministru, contele Karl Stürgkh (1859-1916), care, din martie 1914, guvernase Austria fără să convoace Reichsrat-ul. La procesul din mai 1917, Friedrich Adler a ținut un discurs fulminant despre tirania pe timp de război, astfel că executarea lui a fost amânată. În cele din urmă, el a fost grațiat de împăratul Karl[6].

Înainte și după primul război mondial, a existat un număr important de socialiști străini influențați de austromarxism. În perioada în care a locuit la Viena, din 1911 până în 1914, Lev Trotki se întâlnea aproape în fiecare sâmbătă seara, la Café Central, cu Karl Renner, Otto Bauer și Max Adler. După 1917, Trotki a deplâns faptul că aceștia repudiaseră bolșevismul. Josip Broz, viitorul mareșal Tito (1892-1980), fusese luat prizonier de către ruși în 1915, luptând în armata austro-ungară. După convertirea la comunism, petrecută în Rusia, el a lucrat la o fabrică de automobile în Wiener Neustadt, în timp ce lupta să organizeze Partidul Comunist din Iugoslavia. În 1923 marxistul italian Antonio Gramsci (1891-1937) a locuit la Viena, iar cercul lui de prieteni îl includea și pe Victor Serge[7]. Deși a atras o serie de marxiști de alte origini decât cea germană, ani de-a rândul Viena l-a respins pe cel mai celebru austro-marxist, praghezul Karl Kautsky (1854-1938). După cum povestește în *Erinnerungen und Erörterungen* (*Amintiri și dezbateri*) (Haga, 1960), acest fiu al unui pictor ceh și al unei actrițe austriece a locuit, din 1863 până în 1880, la Viena, unde tatăl său, Jan Kautsky (1827-1896), conducea un atelier pentru confecționarea decorurilor. Convertit la socialism datorită Comunei din Paris din 1871, Karl a studiat la Universitatea din Viena, înainte de a pleca, în 1880, în Elveția și Germania. Ca redactor al revistei *Die Neue Zeit* din 1883 până în 1917, el a deplâns spiritul moderat al lui Viktor Adler și al austromarxiștilor care au venit după el. După ce s-a pensionat, Kautsky a dus o viață liniștită la Viena, din 1924 până în 1938.

Principalul eșec al socialismului din perioada lui Viktor Adler a fost tendința de a ignora mizeria maselor. SDAP a dat dovadă de atâta loialitate față de Franz Josef încât a recrutat elita muncitorilor, ignorându-i pe cei mulți și anonimi. Mai mulți oameni talentați ai clasei muncitoare erau nevoiți să reziste în condițiile unor slujbe extenuante, după cum povestește poetul Alfons Petzold în autobiografia sa, *Das rauhe Leben: Der Roman eines Menschen* (Berlin, 1920) (*Viață sălbatică. Romanul unui om*). Nu era deloc un fapt ieșit din comun ca săracii din Viena, mulți dintre ei de origine cehă, să locuiască opt persoane într-o singură cameră, în timp ce alții, și mai puțin norocoși – cunoscuți ca *Bettgeher* –

puteau doar să-și închirieze un pat și să trăiască numai cu pâine și cafea, deseori îmbolnăvindu-se de tuberculoză. Aici a izbucnit holera în timpul Expoziției din 1873. Locuințele dărăpănate din Viena, acelea care au înăsprit sentimentele tânărului Hitler, nu au avut decât puțini critici printre liderii social-democraților. Mahalalele Ottakring și Brigittenau, unde fetele se vindeau primului venit, nu au fost salubrizate până după primul război mondial.

În ciuda neglijării reformelor fundamentale, socialiștii austrieci au cultivat un sentiment aproape religios al misiunii pe care trebuiau să o îndeplinească. Intelectualii mai tineri credeau că ideile pot face societatea mai bună și că imperiul poate fi reconstruit din interior. Un zel cvasireligios a încurajat printre socialiști o solidaritate pe care biserica de stat nu o mai putea inspira de mult timp. Concurând cu Partidul Socialist-Creștin, social-democrații au afișat, în special după 1918, o preocupare mult mai mare față de bunăstarea populației. Atacând modul în care clerul își exercita controlul asupra școlilor și, în același timp, piedicile puse în calea divorțului, socialiștii au promovat reforme cu ecou larg. Până la moartea lui, în 11 noiembrie 1918, Adler reușise să unifice Partidul Social-Democrat, făcându-l capabil să împartă guvernarea cu socialiștii-creștini timp de optsprezece luni și, apoi, să guverneze Viena în următorii șaisprezece ani. Experiența puterii i-a ghidat pe austromarxiști în direcții mai democratice chiar decât cele din vremea lui Viktor Adler.

Otto Bauer – gafele tactice ale unui teoretician

Otto Bauer (1881-1938) era unul dintre cei mai inteligenți teoreticieni sociali austrieci[8]. Într-o societate care a produs din abundență oratori și scriitori pricepuți, Bauer era cel mai talentat. Născut la Viena, într-o familie de fabricanți evrei bogați proveniți din Boemia, tânărul precoce a scris la vârsta de nouă ani o piesă în cinci acte: *Sfârșitul lui Napoleon*. Asemenea lui Freud, el a fost *Primus* în clasă la gimnaziu, continuându-și succesele cu obținerea doctoratului în drept, avându-l ca profesor pe Böhm-Bawerk. Din 1907 până în 1914 el a fost secretarul Partidului Social-Democrat, impresionându-i pe toți prin capacitatea lui de a ordona datele experienței. Julius Braunthal și-l amintea astfel pe carismaticul secretar de partid de douăzeci și șase de ani:

> Ceea că mă uimea ori de câte ori îi ascultam discursurile era mintea lui extraordinară. Nu se folosea de notițe și nu se întrerupea – datele și ideile curgeau într-un flux continuu, bine ordonat, bine cântărit, reușind să imprime conturul și chiar multe din detaliile problemei discutate în memoria auditorilor[9].

În *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* (Viena, 1907), Bauer a redeschis într-o manieră spectaculoasă chestiunea pusă pe tapet de Renner. În august 1914, în cea de a doua zi a ostilităților, el a plecat voluntar la război, luptând ca locotenent în Galiția unde, în noiembrie 1914, rușii l-au luat prizonier pentru că se grăbise să avanseze. După ce a trăit în lagăr experiența revoluției rusești, și-a radicalizat în asemenea măsură opiniile încât rușii i-au permis să se întoarcă în Austria în septembrie 1917. Luptând să reunifice Partidul Social-Democrat pe care Friedrich Adler îl divizase cu totul, în octombrie 1918 Bauer a devenit subalternul lui Viktor Adler ca ministru de externe în guvernul provizoriu, asumându-și integral responsabilitățile ministerului după moartea lui Adler, în 11 noiembrie 1918[10]. Ca ministru de externe până în 26 iulie 1919, Bauer a susținut Anschluss-ul cu Germania – ignorând avertismentele colegului său vienez Rudolf Hilferding (1877-1941), care, după ce locuise, începând din 1907, la Berlin, se temea ca nu cumva catolicii austrieci să dilueze energia protestanților din Germania. După colapsul coaliției postbelice, Bauer a lucrat – din 1920 până în 1934 – ca principal tactician al Partidului Democrat, rol în care vâna lui teoretică nu mai putea fi exploatată la maxim.

În *Die Nationalitätenfrage*, Bauer și-a pus în aplicare excepționalele cunoștințe de istorie pentru a demonstra că, în interiorul Austro-Ungariei, ceea ce Friedrich Engels numise națiuni fără istorie constituia, în fapt, proletariatul, în timp ce germanii și maghiarii reprezentau capitaliștii clasei de mijloc. Fiind el însuși un naționalist convins, Bauer interpreta luptele naționale ale Austro-Ungariei drept niște conflicte mascate de clasă. Teza a fost avansată din nou în *Die österreichische Revolution* (Viena, 1923), unde autorul afirma că oprimarea cehilor făcuse inevitabilă fisiunea imperiului. Subliniind că socialiștii fuseseră singurii care au prevăzut colapsul din 1918, Bauer a explicat cum tocmai această capacitate profetică îi adusese în coaliția de guvernare. Într-un studiu incisiv cu privire la evoluția gândirii europene de la Occam până în prezent, *Das Weltbild des Kapitalismus* (*Viziunea despre lume a capitalismului*) (1924)[11], Bauer a atribuit triumful științelor matematice clasei de mijloc, interpretându-l pe Darwin ca pe un burghez care proiectase în lumea naturală lupta pentru supraviețuire ce afecta societatea capitalistă.

După 1920, Bauer s-a dovedit mult mai priceput la jongleria cu idei decât la conducerea acțiunilor partidului. În iunie 1920, ca răspuns la protestele lui Karl Renner, Bauer i-a scos pe socialiști din coaliție, intrând paisprezece ani în opoziție față de socialiștii creștini ai lui Seipel. Deși conducătorul oficial al SDPO a rămas Karl Seitz (1869-1950), primar al Vienei din 1923 până în 1934, Bauer a fost cel care a decretat, la centru și în filiale, opoziția față de socialiștii-creștini, fără să-și dea seama că astfel nu va reuși decât să întărească puterea adversarilor, slăbind statutul propriului partid. Comportându-se de parcă împăratul s-ar fi aflat încă pe tron ca garant al stabilității, Bauer a reînnoit tacticile de obstrucționare antebelice, făcându-l pe cancelarul Seipel mai

antisocialist decât era în realitate[12]. Până la incendierea Palatului de Justiție pe 15 iulie 1927, Bauer a susținut insistent că socialiștii pot câștiga adepți promovând o legislație progresistă. Deși multe dintre legile din 1918 și 1919 nu făceau decât să perpetueze măsurile din timpul războiului, ele au promovat într-adevăr un înalt nivel de educație în scopul pregătirii specialiștilor de care industria avea mare nevoie. Ziua de lucru de opt ore, vacanțele plătite, stațiunile balneoclimaterice, reașezarea țăranilor și negocierile corecte ale contractelor de muncă, toate acestea sunt niște realizări ce nu pot fi negate[13]. Succesul acestor reforme a fost eclipsat însă de polemicile aprige dintre dreapta și stânga, care i-au împiedicat pe Seipel și Bauer să coopereze pentru a proteja statul împotriva extremei drepte. Spre deosebire de Renner, Bauer nu s-a numărat printre cei care au prevăzut amenințarea fascistă.

Între timp, austromarxiștii își purtau bătălia pe flancul stâng pentru a-i împiedica pe bolșevici să înghită SDPO. Prețul păstrării coeziunii interne a fost uscăciunea ideologică, care a condus la acea imobilitate comună Fronturilor Populare și marilor coaliții. Către 1933, Partidul Social Democrat condus de Bauer își pierduse nervul, astfel încât atunci când Dollfuss a suspendat Nationalrat-ul *, la 17 martie 1933, el a lăsat să-i scape – spre eternul său regret – prilejul de a se opune legal acestei încălcări a constituției. Deznodământul a venit în februarie 1934, când Dollfuss, care îl ura pe Bauer pentru că îl numise canalie (*Schuft*) în plin parlament, a profitat de revolta de la Paris din 6 februarie 1934 pentru a distruge instituțiile democratice din Austria. Când împrumutase valută din Franța în 1933, Dollfuss i-a promis premierului francez Daladier că va salvgarda democrația austriacă, însă atunci când Daladier a căzut, Dollfuss s-a simțit eliberat de această promisiune.

Socotelile greșite, cu consecințe tragice, din 12 februarie 1934 au scos la lumină manierea ezitantă în care Bauer acționa ca administrator. În seara de 11 februarie Bauer s-a întâlnit cu persoanele de legătură într-o sală de cinematograf, în timp ce, fără ca el să știe, muncitorii din Linz organizau o grevă generală. În dimineața zilei de 12 februarie electricienii din Viena au intrat în grevă, acțiune care constituia semnalul convenit pentru greva generală. Din păcate, acest lucru s-a întâmplat înainte ca SDPO să fi tipărit anunțurile de grevă. O dată cu întreruperea energiei electrice s-au întrerupt și mașinile de tipărit și mulți muncitori nu au aflat deloc de grevă, pe când alții au luptat din greu împotriva trupelor guvernamentale ultrazeloase. În timpul asediului complexului de locuințe cunoscut sub denumirea de Karl-Marx-Hof, opozanții fideli au fost pur și simplu măcelăriți din pricină că cei câțiva lideri comuniști care aveau acces la depozitele secrete de arme fuseseră deja arestați. Bauer a plecat în grabă la Brünn, în timp ce Dollfuss a scos Partidul Socialist în afara legii, inaugurând astfel cei patru ani de rezistență în

* Parlamentul (n.t.).

clandestinitate[14]. Stephen Spender avea să deplângă pe un ton elegiac bombardamentul din Karl-Marx-Hof în *Vienna* (New York, 1935).

La fel ca Schumpeter și Josef Redlich, nici Bauer nu s-a putut obișnui niciodată cu dispariția Imperiului Habsburgic. În anii '20 el a preferat să se lanseze în polemici cu Seipel în loc să evalueze corect realitățile internaționale. Faptul că un fiu nelegitim al unor țărani putea deveni prim-ministru, așa cum se întâmplase cu Dollfuss, a lezat simțul de proprietate al lui Bauer. Ca teoretician, el nutrea un respect mult prea mare față de individ pentru a putea conduce eficient partidul; Bauer nu și-a înregimentat ideologia și a consumat mai multă energie pentru a refuta teoria leninistă decât pentru a prevedea acțiunile lui Hitler. În dragostea lui pentru dezbateri, Bauer a fost o întruchipare a Schlamperei-ului Austriei imperiale, convins fiind că birocrația susține statul lăsându-le oamenilor educați timpul necesar să dezbată idei.

Asemenea altor austromarxiști, Bauer a exaltat individualitatea. Pentru el, ca și pentru Neurath, lupta de clasă însemna, înainte de toate, un instrument de eliberare a indivizilor în scopul cultivării intereselor elevate, care făceau cândva privilegiul claselor avute. Bauer era atât de înflăcărat în credința lui că socialismul trebuie să se folosească de mijloacele constituționale, încât nu a reușit să le reziste inamicilor în ascensiune ai democrației. O astfel de naivitate era o altă moștenire a imperiului, unde tradiția constituise un mijloc de apărare împotriva disidenței. Bauer a prelungit până în 1934 cruciadele împotriva Bisericii și aristocrației, în loc să se fi alăturat acestor foști inamici pentru a lupta împotriva fascismului. Gafele sale aveau să fie plătite scump.

Austromarxistul conciliant – Karl Renner

Adevărata statură a lui Karl Renner (1870-1950) ca teoretician a fost eclipsată de poziția lui de președinte al celei de-a doua republici, în perioada 1945-1950[15]. De fapt Renner a fost unicul supraviețuitor al austromarxismului după cel de-al doilea război mondial. Al optsprezecelea fiu într-o familie de țărani catolici din Moravia de Sud care a trecut prin mari greutăți în perioada depresiunii din anii 1870, Renner s-a arătat mult mai deschis să coopereze cu burghezia decât bogatul Viktor Adler și belicosul Otto Bauer. După ce a studiat la gimnaziul din Nikolsburg cu Wilhelm Jerusalem, Renner și-a obținut doctoratul în drept la Viena în 1898; printre profesorii lui s-au numărat și frații Menger. Din 1896 până în 1932 a fost bibliotecarul parlamentului, folosindu-se de resursele documentare ale acestuia în propriile cercetări. Ca prieten al lui Viktor Adler, Renner a fost ales, în 1907, în Reichsrat, rămânând membru al Camerei Inferioare până în 1934 și pledând în van ca Marea Coaliție să continue să lucreze.

Ca teoretician, Renner a contribuit la dezbaterea marxistă în privința naționalităților și a jurisprudenței. Sub pseudonimul Synopticus,

a publicat în 1899 *Staat und Nation*, în care a avansat prima dintre propunerile ulterioare de a împiedica izbucnirea conflictelor naționale să scindeze Partidul Socialist. Renner a preluat moștenirea schemei federaliste, propusă de medicul evreu maghiar Adolf Fischhof (1816-1893) în a sa *Österreich und die Burgschaften seines Bestandes : Politische Studie* (*Austria și garanțiile stabilității sale. Studii politice*) (Viena, 1869). Fiind impregnat de utopismul maghiar și influențat de metodele elvețiene de arbitraj în divergențele dintre naționalități, „înțeleptul din Emmersdorf" s-a străduit fără succes, în perioada anilor 1870, să medieze între Bătrânii Cehi, conduși de Rieger, și cabinetul liberalului Auersperg[16]. Programul lui Renner l-a anticipat pe cel adoptat la Conferința SDAP de la Brünn din septembrie 1899[17]. Renner solicita împărțirea imperiului în unități naționale (*Kreise*), fiecare urmând să perceapă taxe în scopul administrării școlilor și instituțiilor culturale. Fiecare cetățean era liber să-și aleagă națiunea; se resuscita astfel practica medievală prin care o persoană avea posibilitatea să-și aleagă legea pe care să o recunoască. În zonele cu populație mixtă, minoritățile naționale ar fi urmat să fie protejate de un parlament imperial, care urma să dețină controlul asupra externelor, armatei și fiscalității. Germana ar fi fost limba de conveniență (*Vermittlungssprache*), nicidecum limba oficială a statului.

Insistând ca statul să se retragă din problemele culturale, socialiștii se arătau adversari ai principiului *cuius regio, eius lingua*, pe care ordonanțele lui Badeni încercaseră zadarnic să-l modereze. Venind în apărarea federalismului cultural, Renner a argumentat că nobilimea se pronunță în favoarea provinciilor istorice, burghezia susține statul centralizat, așa încât numai proletariatul dorește într-adevăr autonomia național-culturală. După cum avea să procedeze și Bauer, Renner a respins cererea evreilor de autonomie culturală; aceștia trebuiau să rămână o grupare religioasă, nu una națională. În ciuda pledoariilor lui Renner, programul de la Brünn nu a reușit să unifice Partidul Social-Democrat, care după 1900 s-a fragmentat pe criterii naționale, căci proletariatul fiecărei naționalități coopera cu propria burghezie pentru a opri birocrația să oculteze hotărârile parlamentarilor, invocând articolul 14.

O altă rețetă federalistă, menită să contrabalanseze impasul constituțional, a fost oferită de Aurel Popovici (1863-1917), român născut în Ungaria, a cărui *Die Vereinigten Staaten von Gross-Österreich : Politische Studien zur Lösung der nationalen Fragen und staatsrechtlichen Krisen in Österreich-Ungarn* (*Statele Unite ale Austriei Mari. Studii politice asupra soluției privitoare la problema națională și a statelor teritoriale din Austro-Ungaria*) (Leipzig, 1906) propune înființarea a cincisprezece state teritoriale, incluzând și cesiunea Burgenland-ului către Austria. În opinia lui Renner, sistemul românului A. Popovici ar duce la perpetuarea tiraniei asupra minorităților – nici un fel de artificiu electoral cu bază geografică nu ar putea realiza acea „Elveție democratică cu fundamente

monarhice" la care visau austromarxiștii. Reverența față de principiul monarhic l-a făcut pe Renner să reînvie romantismul lui Eötvös și Palacký. Deși a admis că în interiorul statului conflictele de clasă ar putea deveni violente, în fapt Renner credea, la fel ca Bătrânii Cehi, că în interiorul fiecărei națiuni în parte asemenea certuri s-ar stinge imediat. Pentru că naționalitatea este un teritoriu sacru unde statul nu are nici un drept să intervină, marxismul trebuie să tacă acolo unde este vorba de cultură.

Renner și-a articulat critica la adresa statului într-una dintre cele mai penetrante analize marxiste ale dreptului continental. *Die soziale Funktion der Rechtsinstitute*, publicată în volumul inaugural al revistei *Marxstudien* (Viena, 1904), a lansat sociologia marxistă a dreptului[18]. Scriind sub pseudonimul Joseph Karner, Renner a dezvoltat concepția lui Rudolf von Jhering, conform căreia legea rezultă din conflictele dintre grupurile sociale aflate în competiție. Dacă Jhering a lucrat la *Der Kamf um's Recht* (Viena, 1872) după ce a fost martorul luptei din jurul propunerilor lui Hohenwart privitoare la autonomia cehilor, Renner a realizat această analiză după ce asistase la conflictele ceho-germane din Moravia. Ca marxist, Renner a făcut deosebirea între schimbările sociale și revizuirea legilor, susținând că, datorită faptului că primele apar înaintea celor din urmă, mijloacele legale nu pot împiedica schimbările sociale, deși le pot amâna sau, dimpotrivă, accelera. Separarea dreptului public de cel privat, susține Renner, este o creație a capitalismului, prin care statul pune în aplicare interesele clasei de mijloc. Dreptul de proprietate privată presupune mai mult decât un simplu drept de a dispune de bunuri – sanctitatea proprietății delegă puterea burgheziei, îndreptățind-o să exploateze indivizii lipsiți de orice proprietate. Dacă Gumplowicz vedea dreptul la proprietate ca o armă a luptei pentru supraviețuire, Renner l-a interpretat ca pe un bastion învechit al luptei de clasă. Trecând în revistă diversele modalități de exercitare a dreptului la proprietate începând cu Evul Mediu, Renner a arătat că în contemporaneitate proprietatea legală nu transmite neapărat ideea de control fizic, pe care directorii o moștenesc prin intermediul unor ficțiuni legale denumite de el instituții de legătură (*Konnexinstitute*). Studiind clasa directorială, Renner a fost primul care a susținut că exproprierea nu ar face decât să-i deposedeze pe proprietarii de hârtii de niște drepturi care, în fapt, sunt exercitate de către agenți; asemenea directori și-ar menține autoritatea chiar și în condițiile proprietății de stat.

După 1920, Renner a dat dovadă de aceeași slăbiciune ca și Bauer. În ipostaza de cancelar al coaliției de guvernare între 1918 și 1920, el a condus delegația de pace, găzduită în îngrăditura de sârmă ghimpată de la Saint-Germain, unde Anschluss-ul a fost interzis pentru totdeauna. Atunci când Bauer i-a adus pe socialiști în opoziție, Renner s-a retras de la conducerea partidului, deși între 1930 și 1933 el a fost președintele Nationalrat-ului. Spirit mai conciliant decât Bauer, acest

marxist devenit socialist ar fi putut să facă o figură mult mai reușită ca lider de partid. Pentru Renner, drama prăbușirii imperiului era reprezentată prin pierderea unei ferme pe care el și sora lui o dețineau în Moravia. Pentru a-și menține ferma, sora a fost obligată să devină cetățean ceh, în timp ce Renner însuși, criticul proprietății private, pentru a rămâne cancelar austriac, a trebuit să renunțe la proprietate. Cum să te simți loial, se întreba el, față de o țară care pretinde asemenea sacrificii cetățenilor ei[19]?

Poet amator, în 1919 Renner a scris versurile imnului național al Primei Republici, iar Wilhelm Kienzl a compus muzica. Pentru a se autoconsola, după 1934 el a compus un poem epic filosofic publicat postum cu titlul *Das Weltbild der Moderne* (Viena, 1954). Scris după modelul poemului lui Lucretius *De rerum natura* și dedicat celor care cercetează natura (*Naturforscher*), acest tratat în versuri de patru sute de pagini etalează, într-o uluitoare varietate formală, cunoștințele de astronomie, chimie și fizică atomică ale autorului. Demonstrând o preferință marcantă pentru astronomie și vechii greci, Renner a scris versuri în care, cu toate că sunt uneori pompoase și, în mare parte, epigonice, se simte vibrația credinței. Poem didactic care ar fi putut fi scris, de plidă, de Boltzmann sau Mach, în plină ocupație nazistă creația lui Renner glorifica știința modernă ca pe o citadelă a adevărului. Poemul reprezintă unul dintre acele monumente uitate ale emigrației interioare austriece.

După 1920 intrarea lui Renner într-un con de umbră ca teoretician nu diminuează deloc valoarea reușitelor sale antebelice. Renner a generat noi perspective în analiza conflictelor naționale și a dreptului privat, refuzând să-și semneze inovațiile cu propriul nume de teamă să nu piardă râvnitul post de bibliotecar al Parlamentului. Disponibilitatea lui de a colabora cu socialiștii-creștini a inspirat linia moderată a Partidului Social-Democrat după 1945, făcând ca Renner să se numere printre primii avocați ai colaborării dintre Est și Vest. Nu mulți gânditori au întruchipat într-o manieră atât de atractivă propensiunea spiritului austriac spre concilierea opozițiilor într-un tot viabil, cum a reușit să o facă acest fermier devenit marxist, care a regretat mai târziu faptul că fusese deposedat de ferma familiei. Renner a fost exemplul viu a ceea ce Lenin numea contradicțiile micului burghez.

Max Adler – sinteza între Marx și Kant

Al treilea teoretician important al austromarxismului după Bauer și Renner a fost Max Adler (1873-1937)[20]. Născut la Viena din părinți evrei – nu era rudă nici cu Viktor, nici cu Alfred Adler –, Max Adler a obținut diploma în drept în 1896, după care a început să practice avocatura. Mai curând spirit academic decât politician autentic, Adler a fost redactorul revistei *Marxstudien* din 1904 până în 1922, contribuind în

același timp cu numeroase articole la *Der Kampf*. În 1907 el a înființat, împreună cu Renner, Rudolf Redlich, Wilhelm Jerusalem și Rudolf Goldscheid, Societatea Vieneză de Sociologie. Pe când funcționa ca reprezentant al Florisdorf-ului în Nationalrat, în perioada 1920-1923, a obținut abilitarea la Universitatea din Viena, unde a fost profesor de sociologie ausserordentlicher* din 1920 până în 1937. Cu toate că a fost lăsat să predea și după 1934, i s-a interzis să se ocupe de altceva în afara subiectelor istorice. Neputând conferențiа sau publica lucrări despre marxism, el a lăsat o Nachlass** considerabilă, tipărită recent[21]. Printre colegii lui Adler se numărau specialistul în sociologie empirică, vienezul Paul Lazarsfeld (1901-1976), și specialistul în psihologie socială Karl Bühler (1879-1963), precum și soția acestuia, Charlotte Bühler (1893-)[22]. După ce au emigrat în Statele Unite, acești pionieri în cercetarea statistică i-au eclipsat pe austromarxiști, dezvoltând un pozitivism pe care Adler îl considera unilateral. În ciuda faptului că Adler nu avea de unde să știe acest lucru, viitorul sociologiei s-a bazat mai curând pe scrierile acestor empiriști decât pe fuziunea pe care austromarxiștii au făcut-o între Kant și Marx.

Adler și-a publicat prima operă majoră, *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft* (*Cauzalitate și teleologie în disputa referitoare la știință*), în același volum de *Marxstudien* (1904) în care apărea și *Rechtsinstitute* a lui Renner. Aici Adler a expus perechea de opoziții polare aflată la baza operei sale: cauzalitate mecanicistă *versus* scop holistic. Aceeași dihotomie străbate și gândirea lui Karl Pribram și Hans Kelsen. Austromarxiștii au stabilit un paralelism între conceptul kantian al spiritului și conceptul marxist al societății. În concordanță cu ceea ce Adler numea apriorism social, spiritul este o parte a societății, astfel încât nici unul dintre termeni nu poate fi înțeles fără celălalt. Spiritul unei persoane e înainte de toate un produs al condițiilor sociale, urmând ca doar mai târziu să dobândească trăsături individuale. Pentru interpretarea apriorismului social nu sunt suficiente nici știința naturală fundamentată prin cauzalitate, nici Geisteswissenschaft. Este nevoie de o știință capabilă să examineze ceea ce Adler a numit existența socializată (*Vergesellschaftetes Dasein*). Deși spiritului îi rămâne libertatea de a alege între datele societății, mediul social limitează opțiunile de cunoaștere și acțiune, în același mod în care categoriile kantiene restricționează posibilitățile de gândire.

Asemenea altor spirite sintetice precum Bauer și Mannheim, Adler a trebuit să înfrunte o serie de adversari de stânga și de dreapta deopotrivă. El a repudiat materialismul istoric al lui Kautsky și Lenin, considerând că acesta presupune un fatalism care degradează omul, transformându-l într-o unealtă a forțelor economice. El a atacat neo-kantianismul lui Rickert și Cohen, denunțându-l ca pe un formalism

* Profesor agregat (n.t.).
** Operă postumă (n.t.).

gol, care separă axa valorilor de viață. Adler a respins noțiunea de propoziții-în-sine folosită de Husserl și Lask pe motivul că ignoră existența socializată. A atacat, de asemenea, universalismul neoromantic al lui Othmar Spann, întrucât reifică elementul supraindividual al vieții, adică apriorismul social, transformându-l într-o doctrină a Providenței divine. În sfârșit, a respins pozitivismul lui Gumplowicz, care interpreta faptele sociale în lumina cauzalității, nu a scopului.

Cea mai tăioasă polemică Adler a rezervat-o însă lui Lenin și Kautsky, care, credea el, îl falsificaseră pe Marx prin identificarea filosofiei acestuia cu materialismul. Austromarxiștii au susținut insistent că Marx nu definise nicăieri senzațiile și gândurile omenești drept produse ale materiei. Metafora marxistă a suprastructurii mentale aflate deasupra substructurii materiale presupune mai curând independența spiritului față de materie. Pentru a explica de ce Marx a adoptat termenul de materialism, Adler a numit trei modalități prin care această etichetă îl ajutase să respingă idealismul speculativ[23]. În primul rând, Marx a utilizat termenul „materialism" ca sinonim al termenului „pozitivism" pentru a exclude locuțiunile metafizice precum Dumnezeu, sufletul și nemurirea. În al doilea rând, materialismul presupune o realitate independentă de conștiință și, în al treilea rând, folosirea lui implică faptul că Marx și-a întemeiat argumentația pe fapte, pe când Hegel se bazase pe idei. Pentru Marx, la fel ca pentru Feuerbach, adjectivul material (*materiell*) a constituit un sinonim pentru real (*wirklich*). Expunând teoria materialismului dialectic, Marx a putut corecta doctrina simplistă a lui Holbach, Moleschott și Büchner, conform căreia omul este o mașină determinată exclusiv de procesele fizicii și psihologiei. Omul trăiește, a afirmat Marx, în dialectica dintre spirit și materie, dintre eu și societate. Lenin a interpretat greșit ideile mentorului său, susținând cu convingere că spiritul decurge din materie, când, de fapt, Marx repetase insistent că spiritul există independent de la început.

Adler a descoperit coroborarea pentru ceea ce astăzi s-ar numi marximul umanist în *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, pe care Marx o publicase în *Deutsch-Französisches Jahrbücher* din 1844. Franz Mehring republicase eseul în 1902[24]. Cu mai bine de douăzeci de ani înaintea publicării manuscriselor pariziene ale lui Marx (Moscova, 1932), Adler a intuit, chiar înaintea lui Georg Lukács, motivul kantiano-hegelian din opera tânărului Marx. Spre deosebire de Lukács, Adler nu s-a îndoit niciodată că acest Marx kantian era cel autentic. Adler s-a folosit de Kant pentru a face exegeza operei marxiste timpurii, la fel cum Lukács s-a folosit mai târziu de Hegel, Ernst Bloch de chiliasmul Vechiului Testament, iar Karl Korsch de sindicalism. Cu toate astea, spre deosebire de acești precursori ai umanismului marxist, Adler nu a căutat să dezlănțuie forțele violente ale revoluției și nici nu a flatat societatea burgheză, afirmând, mai intransigent până și decât Bauer, autonomia Partidului Social-Democrat. Când, la mijlocul anilor '20, a pledat pentru

dictatura proletariatului, intenția lui nu a fost aceea de a-l apăra pe Stalin, ci de a proclama un nou tip, mai individualist, al omului socialist.

Ceea ce îl separă pe Adler de marxismul post-1945 este indiferența față de conceptul de alienare (*Entfremdung*). Departe de a se lamenta că muncitorii sunt învrăjbiți între ei și unul împotriva celuilalt datorită scopurilor antagoniste care le-au fost inculcate prin înșelăciune, el i-a îndemnat pe indivizii ancorați în societate să se desprindă de aceasta. Ceea ce neomarxiștii deplâng ca alienare, Adler a căutat să remedieze prin încurajarea individuației, căci, asemenea lui Kant, el prețuia unitatea creatoare a personalității drept țelul suprem al ființei omenești. Indivizii ajung la o asemenea unitate prin cooperare cu societatea astfel încât să se ridice deasupra scopurilor existente și, în același timp, să creeze unele noi. Incapabil să anticipeze invectivele împotriva depersonalizării, preponderente după 1945, Adler și-a asigurat astfel eșecul. Asemenea lui Bauer, el era atât de pătruns de sentimentul siguranței întreținut de birocrația habsburgică – unde profesorii, birocrații și jurnaliștii își schimbau rolurile între ei – încât nici nu-și putea imagina o societate în care aproape toți intelectualii se simt ca niște paria. La Viena, chiar și în preajma anului 1934, specializarea nu presupunea acel tip de alienare care, reproducând cuvintele lui Alasdair MacIntyre, divide viața în sfere rivale, aflate în competiție, fiecare având propriul set de norme, fiecare pretinzându-și suveranitatea deformatoare[25]. Făcând sinteza dintre individualism și socialism, Adler a exploatat simbioza Gemeinschaft-Gesellschaft, care a dăinuit în atmosfera vieneză mai mult decât în orice altă metropolă.

Cum astăzi echilibrul acesta a dispărut, Adler pare un continuator al credinței utopice care l-a animat pe Anton Menger. Un „om mărunt" crezând în propria viziune, Max Adler a fost unul dintre acei inovatori ale căror intuiții ne spun mai mult despre societatea lor decât despre a noastră. Ceea ce este exprimat tranșant în operele lui a fost spus mai convingător de către alții, și ceea nu ne mai convinge pare straniu. Acesta este verdictul pe care majoritatea marxiștilor – și cei mai mulți sociologi – l-ar da nu numai în cazul lui Adler, ci și al mișcării pe care el a servit-o.

PARTEA A DOUA

ESTETISMUL VIENEZ

Ein Mann mit grossen Ideen ist ein unbequemer Nachbar.

Un om cu idei mărețe este un vecin inconfortabil.

Marie von Ebner-Eschenbach

7

Feaci și foiletoniști

Sex și sociabilitate în imperiul estetismului

Viena a fost mai mult decât capitala Imperiului Habsburgic – a fost o stare de spirit. Filosofia vienezilor era dominată de două atitudini care interacționau: un gust dezinvolt pentru orice gen de artă sau, altfel spus, o atitudine estetică, indiferentă față de reformele politice și sociale, adică un fel de nihilism terapeutic. În următoarele patru capitole voi examina modul în care aceste așteptări ale publicului au influențat creația scriitorilor, muzicienilor și pictorilor.

După cum scrie Schiller într-o faimoasă *Xenie* din 1797:

> Donau in O...
> Mich umwohnet mit glänzendem Aug das Volk der Phaiaken;
> Immer ist's Sonntag, es dreht immer am Herd sich der Spiess.
>
> Dunărea în A...
> În jurul meu trăiește, cu ochi scânteietori, poporul feacilor;
> Aici toate zilele sunt duminici și în fiece zi frigăruile se răsucesc pe vatră.

Poetul german a pus în circulație ideea că austriecii sunt feacii epocii moderne, rivalizând cu poporul descris în Cânturile 5 și 6 din *Odiseea* prin dragostea lor de festivități, mâncare și distracții. Termenul „feacism" (*Phäakentum*) va fi folosit pentru a desemna acea preferință pentru petreceri și iluzoriu a epocii Biedermeier. Într-un sens mai restrâns, feacismul este caracteristic tuturor consumatorilor de artă, în timp ce estetismul îi animă pe producătorii ei. Feacismul a promovat creativitatea, datorând condițiilor economice ceea ce C.A. Macartney a explicat după cum urmează:

> Atunci când banul poate fi dobândit ușor în cantități mici, dar cu dificultate în cantități mari, el atinge condiția cea mai înaltă de semi-invizibilitate. Servitor, și nu sclav, banul susține manierele urbane și umanioarele[1].

Pentru marea burghezie, siguranța financiară de care aceasta s-a bucurat între 1867 și 1914 a consfințit căutarea plăcerii de dragul

plăcerii. Pentru un popor care ezita să ia decizii, bucuriile vieții cotidiene erau spectacolul și arta distracției. Înaintea crahului din 1873, până și piața de capital părea să ofere o formă nouă de iluzie scenică. Feacismul chema după sine nihilismul terapeutic, de vreme ce toți dandy din Ringstrasse savurau eseurile lui Schopenhauer. Apolitici declarați, esteții aclamau „percepția neintențională" a artei ca refugiu în fața stărilor conflictuale[2].

Într-o astfel de atmosferă, sociabilitatea devenea artă, înflorind atât în cercurile aristocratice, cât și în cele burgheze. Sub masca lui Gemütlichkeit, vienezii cultivau arta de a face oamenii să se simtă în largul lor, manifestându-și plăcerea de a-i vedea pe alții bucurându-se. Preocuparea politicoasă pentru buna dispoziție a celorlalți a promovat divertismentul, descris de Arthur Koestler în felul următor:

> [Acei *nouveau riches* din anii '20 dețineau] ...arta unică a vienezilor de a fi nu numai bogați, ci și de a se bucura realmente de starea lor socială. Ei aveau veselia curtenitoare și un fel de a se autobatjocori amuzant, maliția caldă și acea scânteiere erotică [a Vienei antebelice][3].

Această veselie presupunea un necontenit joc teatral. Cu toții, de la hamal până la vatman, conte și împărat, resimțeau o deosebită plăcere să-și joace rolul și să-și rostească replica plină de spirit, transformând fiecare tranzacție într-o scenă jucată grațios. Cu toate că străinii minimalizau deseori politețea vieneză, considerând-o prețioasă, actorii înșiși înțelegeau că nici o scenă, oricât de bine jucată, nu poate conduce la rezultate durabile. În loc să caute schimbarea, jocul atenua frustrările prin estetizarea lor. Amiabilitatea astfel canalizată spre actorie nu era o manifestare a minciunii goale; mai curând, așa cum spune Hanns Sachs, domina „o nesinceritate generală și o doză prin comparație redusă de ipocrizie"[4].

Într-o societate în care aparențele erau atât de importante, burghezul ambițios trebuia neapărat să facă impresia cuvenită. Martin Freud afirmă că se dădea mai multă importanță ținutei impecabile a doctorului decât priceperii lui profesionale[5]. Toți se așteptau ca un medic să conducă o trăsură cu doi cai, și nu o Einspänner*. Dacă un doctor nu își făcea apariția cu pompa așteptată, pacienții își simțeau vanitatea atât de rănită, încât acesta pierdea orice speranță de a-i trata. Cheltuielile ostentative se reflectau de asemenea în practica bacșișului. Se aștepta ca aristocrații să plătească mai mult pentru fiecare serviciu. Dacă un burghez dorea să-și surclaseze semenii, modul cel mai simplu era să dea un bacșiș mai gras cu o ostentație dezinvoltă. Observând că orice om care ocupa o slujbă cerea un bacșiș, inclusiv însoțitorii lifturilor și casierii restaurantelor, Karl Kraus remarca sarcastic că se aștepta ca, atunci când va ajunge în rai, îngerul care îi va deschide sicriul să întindă mâna.

* Trăsură cu un cal (n.t.).

În familiile cu pretenții exista o strictă etichetă a vizitelor. Se obișnuia ca portarul să sune o dată pentru domni, de două ori pentru doamne și de trei ori pentru un arhiduce sau un cardinal. La Viena, toate casele, fie ele mari sau mici, erau deschise întreaga zi, adesea fără să aibă un portar de serviciu. Totuși, seara la orele zece fix poarta principală se încuia; oricine se întorcea după acea oră, trebuia să-i plătească portarului (*Hausmeister*) zece creițari. Pentru a evita acest Sperrkreuzer, cu excepția perioadei de Fasching*, se obișnuia ca toate serviciile publice să se termine puțin după ora nouă seara. Astfel, membrii celor mai bune familii vieneze se plecau în fața tiraniei propriilor portari, pe când cei mai puțin privilegiați puteau bântui în voie străzile și cafenelele până la orice oră[6].

Eticheta s-a mai relaxat pe măsură ce secolul al XIX-lea se apropia de sfârșit. A săruta mâna unei doamne rămânea un semn de respect, iar salutul „Küss die Hand" se menține și astăzi. A trecut vremea când mama contelui Hans Wilczek era scandalizată să-l vadă pe feldmareșalul Radetzky sărutându-i mâna lui Fanny Elssler la o paradă militară, suficient pentru a-i interzice acestuia să-i mai treacă pragul[7]. La 1900 femeile măritate fumau fără reținere, deși de obicei doar acasă. La 1885 se considera că unei fete nu-i stă bine să fumeze țigări (*mauvais genre*); la 1905, ele fumau trabuc în public.

Într-adevăr, Viena a devenit renumită pentru femeile strălucitoare și – cum apar ele în descrierile lui Freud și Schnitzler – nevrotice. Atitudinile față de sex reflectau o duplicitate firească într-o societate care se înclina în fața tradiției. În timp ce fiicele băjbâiau în totală ignoranță sexuală, tații îi îndemnau pe fii să se inițieze cu *süsse Mädel*, obicei pe care Nestroy l-a satirizat în *Das Mädl aus der Vorstadt* (*Fetița de mahala*) (Viena, 1845). Fetele de familie bună erau atât de protejate încât rar părăseau casa fără însoțitoare (*Promeneuse*), care în familiile bogate putea fi o doamnă franțuzoaică sau englezoaică, angajată să converseze cu ele în limbile respective. Dezorientate în probleme de sexualitate, fetele fremătau de curiozitate și dorință – roșeau ori de câte ori erau salutate de un bărbat. În *Das Konzert* (Berlin, 1909), Hermann Bahr a portretizat aceste fete timide care se lăsau în voia unei pasiuni pentru profesorul de muzică, copleșite de curiozitate referitor la acel ceva numit iubire. Ele își descărcau libido-ul în singurul mod pe care li-l permitea poziția socială. Pe ringul de dans, tinerele doamne din cercurile *hoffähig* se adunau asemenea căprioarelor, îmbrăcate exclusiv în alb. Pentru că o femeie de treizeci de ani nemăritată suferea sub povara acelorași reguli ca o fată de cincisprezece ani, o fată bătrână de familie bună se putea refugia într-o mănăstire sau putea intra într-un ordin secular. Ca *Stiftsfrau*, ea purta numele de Frau în loc de Fräulein, având libertatea să se căsătorească.

* Carnaval (n.t.).

Tinerii domni se bucurau de o mai mare libertate. Erau încurajaţi să-şi lase barbă şi chiar să frecventeze demimondene, deşi existenţa acestei categorii era ignorată în lumea bună tot aşa cum, scrie Zweig, rigolele le rămân necunoscute pietonilor. Unii taţi îi rugau pe medicii de familie să-i avertizeze pe fiii lor în privinţa bolilor venerice, în timp ce alţii angajau o servitoare cehă apetisantă să le iniţieze fiii, fără să mai recurgă la o „raffinierte Person"[8]. Dacă era ceva mai copt, tânărul căuta o legătură cu o *süsse Mädel,* care putea fi vânzătoare, dactilografă, spălătoreasă sau ucenica unei croitorese. Aşa cum apare în piesa lui Schnitzler *Anatol* (Berlin, 1893), aceasta putea foarte bine să flirteze, dar să fie, în acelaşi timp, binecrescută, iubind de amorul artei, fără speranţa unei legături durabile[9]. Nu era deloc neobişnuit ca un domn să urmărească o femeie pe stradă într-un ritual cunoscut sub numele de *Nachsteigen.* Martin Freud a povestit un incident care ilustrează cultul acestor *süsse Mädel.* Într-o dimineaţă, în timpul anului de serviciu militar, i-a spus proprietăresei că după-amiază aştepta vizita unei doamne. Înainte să poată explica că ar dori să li se aducă o cafea, proprietăreasa s-a oferit pe loc: „Prea bine domnule voluntar-în-termen, voi schimba aşternuturile şi perna"[10].

Oricât ar fi suferit femeile de pe urma educaţiei sexuale deficitare, pudoarea nu le împiedica să devină arbitre ale bunului-gust. Cel puţin la fel de evident ca în Parisul secolului al XVIII-lea, cultura Vienei secolului al XIX-lea era o cultură feminizată. Lou Andreas-Salomé a remarcat faptul că intelectualii vienezi au câştigat în amiabilitate stând în preajma femeilor; confortaţi de câte o *süsse Mädel,* scriitorii vienezi erau mai puţin meschini în relaţiile dintre ei decât literaţii din Paris sau Berlin[11]. Saloanele patronate de femei i-au inspirat considerabil pe muzicieni, pictori şi scriitori. Femeile îşi ridicau în slăvi favoriţii, făcând din Makart cel mai idolatrizat pictor al secolului. Saar, Wolf, Mahler şi Klimt au fost doar câţiva dintre creatorii care îşi datorează tenacitatea protecţiei femeilor de lume. Liniile curgătoare preferate de artiştii Secession-ului vienez şi de Wiener Werkstätte ale lui Josef Hoffman* erau pe placul publicului feminin, flatând formele feminine. Chiar şi unele trăsături ale impresionismului vienez – caracterul schimbător, pasivitatea, fascinaţia pentru sensurile latente – sunt calităţi pe care bărbaţii le identifică, tradiţional, cu lumea feminină.

În atitudinea faţă de femei şi sex, Viena a combinat extremele. În timp ce unii taţi îşi familiarizau fiicele cu viaţa de prostituată – dovada este cazul lui Mizzi Veith în 1907 –, majoritatea fetelor se ofileau din cauza represiunii sexuale[12]. Preocuparea lui Freud, Schnitzler şi Weininger pentru sexualitate a apărut într-o lume a bărbaţilor libertini şi a femeilor reprimate, în care gestul cavaleresc al sărutului mâinii era considerat o formă a curtoaziei masculine. Pentru majoritatea bărbaţilor şi a femeilor emancipate, sexul oferea încă un debuşeu flirtului estetic.

* Atelierele de arhitectură ale celebrului arhitect Secession (n.t.).

Triumful conversaţiei de cafenea şi foiletonul

În întregul Imperiu Habsburgic cafeneaua a prosperat ca instituţie culturală, un fel de salon în care bărbaţi şi femei din toate clasele se adunau să citească, să mediteze sau să converseze. Deşi cetăţenii din Budapesta sau Praga frecventau cafeneaua la fel de des ca vienezii, doar Oraşul Imperial a făcut instituţia faimoasă[13]. Ea a ajuns să simbolizeze estetismul Tinerei Viene, ai cărei scriitori se adunau la început la Café Griendsteidl apoi la Central. Atât de dependenţi erau Schnitzler, Bahr, Altenberg, Hofmannsthal, Brahms, Wolf, Hanslick şi numeroşi alţii de întâlnirile zilnice, încât atunci când Griensteidl a fost demolată în 1897, Kraus a scris, într-un articol caustic intitulat *Die demolierte Literatur* (apărut la Viena, în acelaşi an), că şcoala lui Hermann Bahr îşi va da curând obştescul sfârşit din lipsa unui foaier[14]. Literaţii s-au regrupat ulterior la Café Central, iar în anii '20 vor prefera Herrenhof-ul.

Intelectualii Tinerei Viene proveneau în mare parte din familiile de *nouveau riche.* Pentru ei estetismul a însemnat mai presus de orice fuga de lâncezeală prin conversaţie, diletantism şi scrierile ocazionale. Ocuparea timpului cu arta făcea ca orele să curgă agreabil, fără angajamentul în proiecte ample. În *Der Weg ins Freie,* Schnitzler a făcut portretul unui grup de esteţi din cercul muzicianului Georg von Wergenthin, care exultă o nonşalanţă de cafenea. Trăind clipa, personajul este corect şi încântător, cu toate că e egoist şi indecis, amânând la nesfârşit risipind oportunităţile: un fel de variantă masculină a unei *süsse Mädel.* Wergenthin şi companionii săi personifică irealitatea Tinerei Viene; în sute de cafenele, intelectualii conversau ore în şir fără să caute să schimbe realitatea. Capriciile lor erau întruchipate de o fată din Praga care recita pagini din Kierkegaard în speranţa de a câştiga un admirator[15]. La acest fel de pierde-vară s-a referit contele Berchtold atunci când avertiza în 1914 că războiul cu Rusia ar putea provoca o revoluţie în Rusia. „La noi cine să facă revoluţia?" a întrebat el. „Herr Troţki la Café Central?"

Hermann Bahr (1863-1934), catolic născut la Linz, a fost stâlpul de cafenea al intelectualilor[16]. După ce a călătorit prin Franţa şi Spania, el s-a întors la Viena în 1889 cu evanghelia simbolismului francez în mână. Ca dramaturg şi critic, Bahr a dat dovadă de un fler cu totul ieşit din comun în ce priveşte asimilarea şi impunerea fiecărui nou curent. Impresionist în fond, el şi-a probat excepţionalul simţ de observaţie şi capacitatea de a pune în valoare opera altora. Perpetuu înfometat după nou, Bahr era personificarea conversaţiei uşoare de cafenea, anticipând asemenea unui seismograf noile direcţii ale gustului public. El a acoperit întreg spectrul, de la simbolism la Secession, expresionism, neobaroc la patriotism austriac. Cronicile lui dramatice şi de artă plastică glorificau

mai curând artistul decât opera, juxtapunând nenumărate antiteze. Adesea blamat pentru un anumit gen de slăbiciune care îi punea sub semnul întrebării integritatea morală, Bahr a fost unul dintre acei vienezi care, după expresia lui Kürnberger, nu putea spune nu.

Un alt scriitor, chiar mai dependent de cafenea decât Bahr a fost Peter Altenberg (1859-1919), evreu vienez la fel ca Richard Engländer. Prin 1893 opera lui a fost descoperită de Schnitzler și prietenii acestuia de la Café Central[17]. Kraus a apărat constant schițele lui Altenberg, inspirate din viața vieneză, care condensează trăsăturile impresionismului. Vignetele care reprezintă indivizii dezrădăcinați din cafenele ilustrează simbioza impresionismului cu tematica metropolei. Întâlnirile sunt efemere, viața se rezumă la imagini fugare și conversații auzite, experiența se consumă în *mediis rebus*, unde nimic nu este asumat și dus până la capăt. Schițele lui Altenberg erau expresia propriei sale existențe de *clochard* sau *Schnorrer*, de boem etern care își petrece ziua rătăcind din cafenea în cafenea. Asemenea lui Joseph Roth, Altenberg era veșnic beat și toți polițiștii îl cunoșteau ca pe un personaj inofensiv, fidel al principiului *carpe diem*. Evitând satanismul Parisului de *fin-de-siècle*, Altenberg a filtrat estetismul binevoitor al Vienei în imnuri dedicate lumii ca scenă.

La cafenea îți puteai permite mult mai mult decât simpla conversație. Aproape toți știau că vor găsi aici cotidianele, care altfel nu puteau fi cumpărate decât de la chioșcurile risipite la mare distanță. Pentru unii dintre Stammgäste cafeneaua era locul ideal pentru primirea corespondenței și a rufelor sau pentru a-și schimba îmbrăcămintea. Peste tot se putea juca șah și cărți. Adunările din campania electorală se țineau de obicei la cafenea sau la restaurant, unde votanții mâncau și beau înainte de a-l asculta pe candidat. La astfel de întruniri strălucea Lueger. O serie de cărți au fost scrise în cafenea; la întâlnirile sporadice ale studenților, ospătarul-șef își putea îndruma clientela la câte o masă unde se discuta un anumit domeniu.

Camaraderiei de cafenea îi corespundea un gen literar cunoscut sub numele de foiletonul vienez. Termenul fusese introdus la Paris în jurul anului 1800 de către criticul dramatic Julien-Louis Geoffroy (1743-1814) pentru a desemna secțiunea inferioară, detașabilă, a primei pagini dintr-un ziar. Pe când în Germania articolele *under dem Strich* se ocupau mai curând de cultură decât de politică, la Viena foiletonul s-a transformat într-un eseu-conversațional pe absolut orice temă, scris pentru a fi pe măsura vervei și spiritului scânteietor al conversației. La fel de vioi și evanescent ca umorul blând al cafenelei, după 1848 foiletonul a reprezentat un model de spirit și bun-gust, satisfăcând deopotrivă aspirația spre nou și nostalgia vienezilor[18]. Unul dintre foiletoniști a descris genul ca arta de a scrie inspirându-te din nimic, un meșteșug imposibil de descris sau definit fără să produci tu însuți un foileton.

Un precursor al foiletonismului din Ringstrasse a fost blajinul evreu Moritz Saphir (1795-1858), care, din 1838 până în 1858, a fost redactorul

revistei *Humorist* din Viena. Schițele sale despre manierele Biedermeier emană un patos comic nu mult diferit de cel al umoristului berlinez Adolf Glassbrenner (1810-1876). După 1848 schița umoristică a pus accent pe culoarea locală, asemenea tablourilor de gen ale vienezului Friedrich Schlögl (1821-1892) și ale șvabului Ludwig Speidel (1830-1906). O variantă mai acidă a venit dinspre vienezul Ferdinand Kürnberger (1821-1879), care, asemenea lui Kraus, denunța moravurile și limbajul afectat al contemporanilor[19]. Un alt maestru al speciei a fost evreul vienez Daniel Spitzer (1835-1893), care – din 1865 până în 1891 – a scris „Wiener Spaziergänge" pentru *Neue Freie Presse*, consemnând slăbiciunile oamenilor și decăderea orașului[20]. Alți doi vienezi, care au scris pentru *Neues Wiener Tagblatt*, Vinzenz Chiavacci (1847-1916) și Eduard Pötzl (1851-1914), au reînnoit maniera lui Nestroy de a folosi dialectul pentru a obține efecte sarcastice[21].

Mulți dintre oamenii de știință dezaprobă foiletonul ca pe un simptom al decadenței, atribuindu-i popularitatea unui aspect denumit de Hermann Broch „vidul valoric". Claudio Magris susține că preferința pentru schiță și fragmentarium paralizează voința și încurajează diletantismul. O judecată mai inteligentă ar sublinia rolul improvizației în compunerea foiletoanelor. Genul a reînnoit plăcerea de tip Biedermeier de a scrie versuri ocazionale și de a improviza piese muzicale. Pentru că foiletonul necesită capacitatea de a improviza, el le-a permis ungurilor să-și exploateze acest talent. Succesul scriitorilor budapestani precum Saphir, Herzl, Nordau și Salten a reprezentat o explozie a spiritului de improvizație maghiar în lumea culturală germană.

Foiletonul a oferit un canal natural de răspândire pentru impresionismul vienez. Multe dintre inovațiile pe care Arthur Schnitzler (1862-1931) le-a produs în proză seamănă cu tehnica foiletonului. Monologul interior narat la persoana a treia în *Ein Abschied* (1895) și la persoana întâi în *Locotenentul Gustl* pot fi citite ca niște foiletoane, în care protagonistul meditează asupra propriului trecut; la fel cum Spitzer sau Speidel reflectează la cel vienez. Absorbite de conflictul dintre trecut și prezent, personajele lui Schnitzler retrezesc o serie de amintiri latente pentru a lămuri o dilemă sau alta. Atât monologul interior din proza lui Schnitzler, cât și foiletonul presupun reactivarea memoriei prin jocul unor asociații libere. Ambele apelează la conversația politicoasă desfășurată în fața unui public indulgent; în cazul lui Schnitzler, publicul este reprezentat de un singur personaj. Când Freud scria în 1896, că nevroticii se îmbolnăvesc din amintiri, el putea foarte bine să descrie prin acest simptom atât personajele lui Schnitzler, cât și foiletonul vienez.

Cel mai acerb critic al foiletonului a fost Karl Kraus, care vedea în el apoteoza atitudinii Schlamperei în materie de scris. Susținând că subiectivismul foiletoanelor infectase întreaga presă, Kraus i-a acuzat pe jurnaliști că contribuie cu toții la declinul lumii burgheze. Fie alegeau, așadar, să cultive limba lui Goethe, Jean Paul și Nestroy, fie

urmau să se înece într-o mare foiletonistică pe jumătate de poezie, pe jumătate de minciuni. Înainte de a începe să publice în *Die Fackel* în 1899, Kraus a refuzat cu dispreţ să fie succesorul lui Spitzer ca redactor de foileton la *Neue Freie Presse*, post care i-a revenit lui Herzl şi pe care acesta l-a folosit pentru a-şi ajuta prietenii precum Schnitzler şi Zweig. În eseul „Heine und die Folgen" („Heine şi efectele poeziei sale") (Viena, 1910), Kraus l-a catalogat pe Heine ca fondator al stilului laic – vesel, superficial şi popular – care a scos din circulaţie stilul clasic[22]. Paradoxal, Kraus elogia scrisul lui Jean Paul, care a fost sub multe aspecte primul foiletonist. După cum vom vedea, filosofia limbajului practicată de Kraus a apărut ca o critică a foiletonului, despre care el credea că parodiază identitatea dintre limbaj şi etică.

„Herodot a fost foiletonistul Antichităţii – dar a fost oare şi burghez?" Aşa începe una dintre apologiile foiletonului, pe care Joseph Roth a publicat-o în iulie 1921 pentru a respinge acuzaţia că ar fi vorba de un gen indolent, făcut pentru femei şi copii[23]. De parcă ar fi vrut să-l taxeze aspru pe însuşi Kraus, Roth a aplaudat descrierile Parisului făcute de Heine, considerând că sunt scrise cu mai mult spirit etic decât un tom plicticos de statistică, elaborat de un pedant. Ca avocat al diavolului, Roth s-a pretat la jocuri de cuvinte şi exagerări şocante, parodiind stilul pe care, de fapt, îl apăra. Prin virtuozitate, el a exemplificat un alt atú al foiletonului – acela de a oferi un mod de exersare partenerilor de dezbateri, permiţându-le *causeur*-ilor ca, pătrunşi de voluptatea apărării celor ce nu pot fi apărate, să procedeze la fel şi în scris. Ca platformă pentru opiniile şocante, foiletonul a servit la satirizarea bunei-cuviinţe într-o societate condusă după regulile etichetei.

În anii '20-'30 foiletonul a cunoscut o perioadă de renaştere. În *Das grosse Bestiarium der Literatur* (*Marele bestiarium al literaturii*) (München, 1920; a 2-a ediţie, Berlin, 1924), vienezul Franz Blei a clasificat oamenii de litere germani în câteva specii bizare de păsări şi animale. Un Kafka este o specie rară de şoricel melancolic, Hofmannsthal seamănă cu o gazelă, creatură cu picioare fine din rasa lui d'Annunzio şi Swinburne, în vreme ce Schnitzler este un cal de curse, iubit de femei pentru patima lui mocnit-melancolică. La München, Roda Roda, în realitate ofiţer de cavalerie maghiar, pe numele său Friedrich Rosenfeld (1872-1945), a publicat sub titlul *Simplicissimus* câteva capodopere comice, printre care şi povestea unui urs polar de la grădina zoologică din Schönbrunn care devine demnitar la curtea lui Franz Josef[24]. Un alt practicant al genului a fost evreul budapestan Felix Salten (1869-1945), născut Siegmund Salzmann, care şi-a câştigat un renume internaţional datorită empatiei cu animalele pădurii, cum se poate vedea în *Bambi: Eine Lebensgeschichte aus dem Walde* (Berlin, 1923).

Cel mai ambiţios dintre ultimii foiletonişti a fost evreul vienez Egon Friedell (1878-1938), născut Egon Friedmann, care a strălucit deopotrivă ca actor şi scriitor[25]. După ce în 1904 i-a dedicat lui Kuno Fischer disertaţia doctorală despre ştiinţa universală a lui Novalis, opt ani mai

târziu Friedell a publicat un lung foileton despre prietenul său Peter Altenberg. *Ecce Poeta* (Berlin, 1912) îl prezenta pe fragmentaristul vienez drept caleidoscopul ambulant al imaginilor lumii. Asemenea lui Altenberg, Friedell însuşi era o personificare a impresionismului vienez. După ce a tradus în 1914 *On Heroes, Hero Worship and the Heroic in History* (*Despre eroi, cultul eroilor şi noţiunea de eroic în istorie*) a lui Carlyle, Friedell a salutat concepţia scoţianului despre eroi ca oameni care iau în stăpânire realitatea zilnică metodic, fără fanfaronadă. Actorul de cabaret a continuat să se intereseze de toate domeniile cunoaşterii înainte de a începe să scrie în taină cele trei volume ale *Kulturgeschichte der Neuzeit: Die Krisis der europäischen Seele von der schwarzen Pest bis zum ersten Weltkrieg* (*Istoria culturii contemporane. Criza sufletului european, de la ciuma neagră la primul război mondial*) (München, 1927-1931; retip. 1965), pe care a dedicat-o lui Max Reinhardt. Inspirându-se din *Outline of History* (1920) a lui H.G. Wells, cărturarul-estet a produs un foileton gigantic, presărat cu titluri de capitole şocante, anecdote memorabile şi trimiteri exotice. Aşa cum îi stă bine unui foileton, opera abundă în prejudecăţi – evreul convertit l-a atacat pe Freud şi a preferat Franţa Germaniei. Pentru a discredita doctrina referitoare la Providenţă a evreilor, Friedell i-a glorificat pe Platon şi pe gnostici, asemenea lui Marcion, în opera rămasă neterminată *Kulturgeschichte des Altertums: Leben und Legende der vorchristlichen Seele* (*Istoria culturii din Antichitate. Viaţa şi legenda sufletului precreştin*) (Zürich şi Londra, 1936-1949). Deplângând procesul mecanizării, acest admirator al lui Hans Christian Andersen susţinea că industrializarea adulterase realitatea, determinând arta să se sinucidă. Dând dovadă de o rară capacitate de sinteză, Friedell a cultivat idealul omului universal. Convins că istoria produce sensul pe care artistul i-l atribuie, el a răspândit o serie de idei potrivite unei abordări rezumative a istoriei intelectuale. Pline de spirit şi originale, uneori frivole, dar de cele mai multe ori profunde, abordările lui oferă o sursă nesecată de greşeli provocatoare[26].

Oricât de mult ar minimaliza criticile popularizarea acestuia, maeştrii foiletonului, asemenea lui Friedell, i-au scos în evidenţă mai curând punctele tari, decât slăbiciunile. Foiletonul a încântat generaţii întregi de oameni cultivaţi, care aveau timp liber la dispoziţie, nu se arătau interesaţi de chestiunile practice şi savurau improvizaţia. La Viena, foiletonul apela la aceleaşi înclinaţii ca opereta şi cafeneaua, punând în legătură clasele sociale şi nivelând diferenţele de opinie, oferind cuvinte transpuse pe muzică drept cântec de leagăn pentru o populaţie temătoare în ce priveşte problemele morale. Întrucât foiletonul a fost întruparea, materializarea fenicianismului, el a scos din sărite zeloţii precum Karl Kraus, furnizând în acelaşi timp o sursă de inovaţie unor impresionişti din familia lui Schnitzler. Cafeneaua şi foiletonul au generat acea atmosferă bună conductoare pentru inovaţiile în domeniul spiritului. Deşi Freud pretindea că detestă gălăgia confuză a cafenelelor, nu în altă parte decât într-o cafenea din Belvedere şi-a analizat el pentru

prima oară, la 24 iulie 1895, propriile vise ca pe o împlinire a unor dorințe[27]. Cu toate că Freud, asemenea lui Kraus, a depășit moravurile mediului din care provenea, el nu și-ar fi putut exercita influența dacă nu ar fi găsit discipoli cu vocația popularizării. Viena pe care Freud o deplângea i-a furnizat discipoli precum Fritz Wittels și Theodor Reik, ale căror foiletoane au răspândit mesajul freudian în rândurile unui public divers, altul decât acela la care ar fi ajuns pe cont propriu.

Dragostea și ura dintre artiști și public

Saturat de producții artistice, publicul vienez i-a forțat pe artiști să se ia la întrecere pentru a-i intra în grații. Publicul era în asemenea măsură *au courant* cu teatrul și opera încât compozitorii și scriitorii se simțeau intimidați de atenția cu care erau copleșiți puținii norocoși. Acest patronaj a întreținut sentimentul de dragoste amestecată cu ură față de oraș în rândul unor oameni extrem de diferiți precum Beethoven și Karl Kraus, a căror anxietate a fost exprimată cu o patetică finețe a observației de către Grillparzer în poemul său *Abschied von Wien (am 27 August 1847)*:

Schön bist du, doch gefährlich auch.
Dem Schüler wie dem Meister,
Entnervend weht dein Sommerhauch,
Du Capua der Geister.

.....

Weithin Musik, wie wenn im Baum
Der Vögel Chor erwachte,
Man spricht nicht, denkt wohl etwa kaum
Und fühlt das Halbgedachte.

.....

Doch weil, von so viel Schönheit voll,
Wir nur zu atmen brauchen,
Vergisst man, was zum Herzen quoll,
Auch wieder auszuhauchen.

Despărțirea de Viena
(în 27 ale lui august 1847)

Frumoasă ești, dar periculoasă
Școlarului și dascălului de-o samă,
Nici boarea bucuria nu o lasă
Tu, Capuă a spiritelor, damă.

.....

E muzică-n jur, cor pare-a fi
De păsăruici trezite-n ram.
Nime nu glăsui, cugetă abia și,
Ce-a cugetat simte omu' un dram.

.....

D-atâta frum'seță stăpâniți,
Doar aeru-n pept să-l bem
Să nu dăm iute, fericiți,
Tot ce în inime avem.

Instituția care a consfințit această legătură intimă dintre artist și public a fost Burgtheater-ul, înființat de Maria Tereza la 1741. Încurajat de Josef von Sonnenfels, teatrul a oferit cele mai sofisticate reprezentații într-un oraș în care tuturor le făcea plăcere să-și pună în act libidoul și agresiunea[28]. Fiecare actor sau cântăreț era cunoscut de toată lumea și fiecăruia i se părea firesc să i se solicite autograful pe stradă. Teatrele erau pline de grupări partizane, după cum înțelegem și din nuvela lui Schnitzler *Der Ehrentag* (1897). Studenții se strângeau în așa-zisa galerie a patra, răsfățându-și favoriții cu flori și aplauze. Atunci când Hofburgtheater s-a închis după o reprezentație cu *Ifigenia din Taurida* de Goethe la 12 octombrie 1888, publicul a smuls așchii din scenă, mândrindu-se cu ele decenii în șir[29]. La moartea unui actor celebru, tot orașul a purtat doliu, dispariția lui fiind deplânsă până și de cei care nu-l văzuseră niciodată jucând. Actorii precum Adolf von Sonnenthal (1834-1909), Alexander Girardi (1850-1918) și Josef Kainz (1858-1910) au concurat cu Lueger în ce privește popularitatea. Repertoriul fiecărui teatru era subiectul principal în fiecare salon și fiecare nou autor căruia i se accepta o piesă la *Burgtheater* era adulat fără întârziere. Deși publicul putea fi indiferent la politică și trata cu nonșalanță problemele de morală, era extrem de exigent cu fiecare actor și muzician, exercitându-și atenția asupra celui mai mic detaliu. Acest Burgtheater a mai reprezentat și o școală a bunelor maniere, în care tinerii puteau învăța cum să se poarte într-un salon[30]. Ca și cum veneția față de artă ar fi fost scopul tuturor, din 1778 la Burgtheater bisurile erau privite cu dispreț. Și la operă, la fel ca în alte teatre, nebunia se declanșa după fiecare reprezentație la ieșirea din scenă, cea mai înaltă apreciere din partea fanilor fiind exprimată prin deshămarea cailor pentru a întârzia plecarea divei.

Cu toate că acest public saturat de artă se lăuda că este cel mai pretențios din lume, obtuzitatea lui îi enerva pe artiștii care scriau pentru el. Schnitzler a analizat acest sentiment de dragoste-și-ură în *Der Weg ins Freie*, în care un dramaturg evreu cu aspirații mari nu se poate împăca și, în același timp, nu poate trăi cu și în acest oraș chinuitor. Unei exasperări similare i-a dat glas și Hermann Bahr în 1905:

> Deseori îmi zic, îmi zic în fiecare zi: nu, nu se poate trăi în Viena. Aici sunt o duzină de oameni care gândesc pe jumătate european. Dincolo de ei nu e nimic, e haos. Însă chiar atunci Klimt pictează un nou tablou, Roller face un *Tristan* sau un *Fidelio* într-o nouă manieră, Mahler dirijează, Mildenburg cântă. Şi atunci îmi spun: nicăieri nu poţi trăi ca-n Viena, adică să trăieşti viaţa pe care ţi-o doreşti, pe care mi-o doresc[31].

Fidel maniei sale de a merge la teatru, volubilul Bahr s-a căsătorit în 1909 cu o cântăreaţă, Anna Mildenburg, pe care a considerat-o unul dintre personajele providenţiale ale oraşului.

O dificultate suplimentară pentru scriitorii vienezi o constituia dialectul local; locuitorii capitalei erau obligaţi să vorbească o limbă în relaţiile cu comercianţii şi o cu totul alta în saloane. Josef Weinheber (1892-1945), poet pedant din clasa de jos, se plângea că trebuie să gândească în două limbi, în vieneză şi în Hochdeutsch. El a notat că marea realizare a lui Nestroy fusese:

> ...aceea de a confrunta vieneza cu Hochdeutsch, care, la vremea respectivă, suna încă extrem de străin şi pompos, şi de a căuta astfel efectele comice în tensiunea dintre cele două, ceea ce este într-adevăr genial, pentru că îşi află rădăcinile direct în limbaj[32].

Kraus a dezaprobat de asemenea toate manifestările vernaculare, considerându-le vehicule ale unor proaste maniere. Nimeni nu a fost însă mai chinuit de ruptura dintre germană şi vieneza vorbită decât Hofmannsthal, care după ce a depăşit criza din 1902 s-a străduit să reproducă mai curând limba vie decât să evoce uzajul ezoteric al unui Stefan George. În 1927 Hofmannsthal deplângea astfel limba germană:

> Avem o sublimă limbă poetică şi graiuri populare extrem de expresive... Ceea ce ne lipseşte este o limbă de mijloc, nici elevată, dar nici prea vulgară, o limbă care să medieze contactele între diferitele pături ale populaţiei[33].

În nici unul dintre oraşele de limbă germană lipsa acestei limbi intermediare nu se făcea simţită atât de acut ca în Viena. Faptul că toţi scriitorii vienezi vorbeau dialectul local producea idiosincrasii. Frecvenţa diminutivelor şi substituirea celorlalte auxiliare modale cu „mi-ar plăcea" (*möchte*) aduceau realitatea mai aproape, o îmblânzeau în maniera copiilor[34]. Era ca şi cum fiecare vorbitor s-ar fi aflat într-o relaţie de prietenie cu obiectele cărora li se adresa: el avea propria lui căsuţă, cu o uşiţă şi un pătuţ drăgălaş. Prin substituirea cu „mi-ar plăcea" a lui „prefer" sau „pot", vienezii accentuau modul optativ, colorând orice propoziţie cu o nuanţă a dorinţei, transformând orice intenţie într-o situaţie narcisistă. Membrii oricărei clase sociale puteau vorbi în graiul clasei de jos, astfel încât Schönbrunnerdeutsch părea o versiune rafinată a *cockney*-ului londonez; în dialogul scris, aşa cum apare la

Altenberg sau Schnitzler, distincţiile de clasă dispăreau. Nimic altceva nu a contribuit la întărirea solidarităţii metropolei mai mult ca persistenţa dialectului vienez după 1900 şi a manierelor particulariste într-o societate industrială. Graiul reprezintă un mod de apărare împotriva străinilor, iar în raport cu germanii din nord el garanta insularitatea. Graiul i-a încurajat pe vienezi să-şi privească oraşul ca o scenă privilegiată a lumii, în care ritualurile supravieţuiesc pentru a-i edifica pe vizitatori asupra diversităţii baroce.

8

Muzicieni și critici muzicali

Valsul și opereta – frivolitatea ca instrument politic

După 1840 valsul a făcut din Viena capitala celei mai elegante muzici de dans, după cum cele aproximativ 1800 de piese de Mozart și Haydn câștigaseră restul Europei pentru muzica simfonică vieneză. După al doilea război mondial, valsul și prăjiturile austriece au fost identificate cu sentimentalitatea, denumită în idișul american *schmaltz*. Prin melodiile languroase și versurile dulcege caracteristice, nenumărate cântece despre Viena întreţin nostalgia după câte un loc sau o întâmplare din trecut. Încapsulând această stare a visării cu ochii deschiși, cântecul cel mai cunoscut al genului rămâne *Wien, Du Stadt meiner Träume*, scris și compus în 1913 de foiletonistul și funcționarul vienez Rudolf Sieczynsky (1879-1952). Având strămoși polonezi, italieni, francezi și germani, acesta întruchipa originile diverse ale manierelor și muzicii vieneze.

Valsul a celebrat însă ceva mai mult decât nostalgia. Valsul provenea din Ländler – dansul popular –, care, la rândul lui, a derivat din yodler (în cazul căruia arpegiile sunt cântate pe coarda dominantă)[1]. La Josef Lanner (1801-1843) și Johann Strauss senior (1804-1849) tempoul a devenit mai viu decât cel al lentului dans în cerc al Ländler-ului, în care pauzele accentuate marcau opririle dansatorilor. Valsul a umplut aceste pauze cu mișcări în vârtej, ca un imn înălțat mișcării, blestemată și adulată deopotrivă. Silezianul Heinrich Laube (1806-1884), care avea să conducă Burgtheater-ul din 1849 până în 1867, s-a arătat șocat, în 1833, de melodiile lui Johann Strauss senior:

> African cu sânge fierbinte, nebun de viață... neobosit, lipsit de frumusețe, pasionat... el... exorcizează demonii cei răi din trupurile noastre... tipic african este și modul în care își conduce dansurile; picioarele nu-i mai aparțin atunci când cavalcada valsului se porneşte... ar putea face mult rău dacă ar aduce în muzică ideile lui Rousseau; vienezii ar traversa cu el întregul *Contract social* într-o singură noapte[2].

La vremea sa, departe de a încuraja revoluția, valsul a ajutat mai curând la împiedicarea ei, legănându-i pe vienezi în sunetele pe care le scoteau arcușurile muzicanților lui Strauss. Iubit în aceeași măsură la Hofburg și în cele mai umile săli de dans, valsul nu avea nimic erotic în el, pentru că, în toiul vârtejului, dansatorii se arcuiau departe unul de celălalt pentru a-și menține echilibrul. Cu toate acestea, era ceva îmbătător în acest vârtej neîntrerupt minute în șir, trăit adesea în brațele unui străin. După cum scrie Ferdinand von Saar în *Marianne* (1874), un singur vals te poate face să uiți ani lungi de reprimări, transformând un simplu flirt în pasiune. Prin mișcarea lui rapidă, acest dans părea că reușește să oprească timpul, simbolizând plăcerea trăirii pătimașe printr-un fel de mișcare suspendată.

După 1850 publicul iubitor de dans tânjea după melodii proaspete, capabile să învioreze nenumăratele săli de bal, în special în timpul sezonului dinaintea Postului Mare. Nimeni nu a satisfăcut această dorință mai bine decât însuși „Regele Valsului", Johann Strauss junior (1825-1899), a cărui viață a oglindit fidel feacismul vienez pe care l-a iubit atât de mult[3]. Căsătorit de trei ori, pradă crizelor succesive de depresie și frenezie creatoare, Strauss și-a manifestat din plin excentricitățile. Mai mult decât orice, îi era cumplit de frică să nu piardă o melodie înainte de a o fi scris (o melodie pe care o notase în fugă pe un cearșaf s-a pierdut la spălătorie)[4]. Asemenea lui Freud, ura să meargă cu trenul și avea obiceiul să lucreze până noaptea târziu, oprindu-se din când în când pentru a-i scrie bilețele drăgăstoase soției.

Johann Strauss junior a perfecționat valsul de orchestră, ridicând o formă minoră la înălțimea unei capodopere decorative. Dând dovadă de un adevărat geniu al improvizației amintind de foileton, după 1870 Strauss s-a dedicat operetei, adoptând modelul oferit de *opéra comique* a evreului german Jacques Offenbach. În 1856 Nestroy procurase piratereşte primele șaizeci și șase de operete de Offenbach și le-a prezentat la Viena. Opereta lui Strauss, *Die Fledermaus* (*Liliacul*) (1874), o adaptare a piesei *Doktor Vespe* (1843) a lui Roderich Bendix (1811-1873), a creat un nou gen, care flata sensibilitatea celor din Ringstrasse. Libretul lui Max Steiner portretiza artistocrați, oameni de afaceri și servitori care se întâlneau într-o atmosferă de frivolitate calculată, menită să mascheze dezamăgirile epocii liberale. În afară de faptul că nivela diferențele de clasă, opereta satiriza birocrația pentru atât de îngăduitorul ei Schlamperei. Mai presus de orice, opereta emana o dragoste narcisiacă față de Viena, utilizând dialectul vienez și câteva inflexiuni ungurești pentru a pune în valoare bogăția de tipuri sociale a capitalei. Deși prost primită la început, *Liliacul* a prins repede, venind după catastrofele anului 1873, când Expoziția Mondială fusese distrusă de crahul bursei și epidemia de holeră. După o vizită în Ungaria în 1882, Strauss a luptat pentru reconcilierea dintre maghiari și germani, fapt perfect vizibil în *Zigeunerbaron* (*Voievodul Țiganilor*) (1885), al cărei subiect este împrumutat dintr-o nuvelă de Jókai.

Cu toate că Strauss a rămas în istorie ca marele maestru al operetei vieneze, librețiștii mediocri l-au făcut să aibă mai mult eșecuri decât succese. Creația lui Strauss fusese precedată de o serie de opere ușurele precum *Marta* (1847) lui Friedrich von Flotow și *Die schöne Galathee* (*Frumoasa Galateea*) (1865) a lui Franz von Suppé. După 1880 succese zdrobitoare au fost repurtate în Viena de *Der Bettelstudent* (*Studentul cerșetor*) (1882), în care vienezul Karl Millöcker (1842-1899) îi trăgea pe sfoară pe conspiratorii polonezi, de tiroleza *Vogelhändler* (*Vânzătorul de păsări*) (1891) a lui Karl Zeller (1842-1898) și comedia *Der Opernball* (*Balul de la Operă*) (1898) a lui Richard Heuberger (1850-1914). Maghiarul Franz Lehár (1870-1948) a avut norocul de a-l mobiliza pe libretistul lui Heuberger, Viktor Léon (1858-1940), pentru a colabora la renumita satiră a politicii balcanice intitulată *Die lustige Witwe* (*Văduva veselă*) (1905). După 1920 opereta în stil vienez a ajuns populară în Statele Unite prin compozițiile ungurului Sigmund Romberg (1887-1951) și a praghezului Rudolf Friml (1879-). Deși astăzi asemenea compoziții par contrafăcute, ele conțin melodii și simțăminte demne de Viena de dinaintea anului 1914, în ciuda faptului că le lipsește culoarea locală a lui Strauss și Lehár. La fel cum opereta alimenta democrația stilului în Ringstrasse, piesele lui Ferenc Molnár sau Hermann Bahr flatau o societate care voia să creadă – cel puțin în sala de spectacol – în armonia dintre clase. Comparabile cu niște operete fără muzică, *Liliom* (1909) a lui Molnár sau *Das Konzert* (*Concertul*) (1909) a lui Bahr prezentau o idilă a solidarității de clasă, pe care ungurul Ödön von Horváth (1901-1938) a făcut-o praf în piese caustice precum *Geschichten aus dem Wiener Wald* (*Povestiri din Pădurea Vieneză*) (1931).

Chiar și după 1918, lumea frivolității portretizată în operetă își redobândea consistența în timpul sezonului de carnaval de dinaintea Postului Mare[5]. Nu mai puțin de cincizeci de baluri aveau loc într-o singură seară, atingând punctul culminant între unu și cinci dimineața. La aceste baluri, un domn putea dansa cu oricare dintre doamnele prezente, arătându-și dorința de a dansa cu ea prin intermediul unui trandafir. Adesea doamna purta o mască și, în timpul dansului, conversația era interzisă. Mergând la nenumărate baluri într-o seară, un bulevardier putea valsa cu numeroase partenere din lumea bună, toate fiind în stare să-l omoare a doua zi. În vreme ce unele baluri erau organizate de aristocrați precum Pauline Metternich – respectiv, baluri de caritate sau pentru sprijinirea artelor –, clasa de jos își sponsoriza propriile distracții. La aceste baluri ale păturilor inferioare se înghesuiau tot feluri de cavaleri în căutare de *süsse Mädel*. În suburbii spălătoresele grase și joviale se ocupau de organizarea balurilor Fasching, la care se înghesuiau deopotrivă ofițerii și aristocrații. Tot timpul anului frivolitatea era în floare la Wurstel-Prater, unde în fiecare seară aveai de unde să alegi. Praterul s-a extins în timpul Expoziției Mondiale din 1873, ajungând să se laude cu o mulțime de minunății: roata gigantică, construită în 1897, și cel mai mare *montagnes russe* din Europa,

inaugurat în 1909. Totul era aranjat de parcă vienezii doreau să limiteze progresul tehnic la un singur spațiu: parcul de distracții[6].

Balurile mascate întrețineau spiritul evanescent al Vienei; într-adevăr, orice străin putea dansa cu doamnele din lumea bună cu condiția să nu caute o relație permanentă. Punând în act apropierea dintre clase celebrată de operetă, astfel de baluri i-au ajutat pe vienezi să se mențină tineri și nonșalanți. În restul anului, majoritatea sărbătorilor rămâneau în cadru intim – un dineu acasă. Vineri era seara eleganței, când aveau loc spectacolele de gală la teatru, dând ocazia afișării toaletelor și paradei mondenităților. Cu excepția perioadei de carnaval, turiștii considerau Viena un oraș plicticos, pentru că în realitate convivialitatea înflorea mai curând în cadru restrâns decât în localuri.

După 1890 evenimentele sportive intrau în competiție cu teatrul și dansul ca modalități burgheze de petrecere a timpului liber. De atunci meciurile de fotbal de duminică după-amiaza au început să fie susținute cu frenezie, oferind, începând din 1920, un debușeu pentru energiile angrenate de sărbătoarea zilei de 1 Mai din Prater. După 1890 apariția bicicletelor le-a permis tinerilor să facă excursii la țară, iar schiul a început să-i atragă pe cei cu naturi mai robuste. Deși schiul nu a devenit sport de masă decât în 1945, tehnicile de bază au fost perfecționate în Austria de către moravul Matthias Zdarsky (1856-1940), care în 1905 a inventat slalomul, și de Hannes Schneider (1890-1955), născut în Arlberg, care după 1920 a popularizat cristianele. Ambii au adaptat elementele rudimentare introduse de norvegieni în jurul anului 1870.

Prin frecventarea întrecerilor sportive, a balurilor, teatrului și sălilor de concert, vienezii cultivau o convivialitate care întreținea nostalgia după o societate Gemeinschaft. Estetismul vindeca tot ceea ce eroda politica, unindu-i pe evreu și creștin, pe birjar și aristocrat, pe cerșetor și împărat într-o atitudine comună de venerație a artelor. Ceea ce Broch numea democrație a stilului se revărsa într-o splendoare deosebită în Prater în zilele lunii mai. Pe Hauptallee din Nobel Prater, aristocrații, actorii, politicienii și oamenii de afaceri treceau în trăsuri printre oamenii de rând care îi salutau veseli. Până în jurul anului 1910, săracii și șomerii se luptau între ei să ajungă să-și vadă idolii, participând la o sărbătoare populară asemenea celei puse în scenă de Wagner în actul 3 din *Die Meistersinger*. Cei care se întreabă de ce Viena nu a explodat datorită tensiunilor rasiale și birocratice ar trebui să se gândească la acest spectacol al tuturor claselor reunite întru celebrarea legăturilor dintre ele. Printr-o sărbătoare anuală debordantă, artele slujeau politica într-un fel la care Wagner putea doar să viseze. Cu toate că în cele din urmă estetismul a subminat voința Vienei de a supraviețui, decenii întregi dragostea pentru artă a diminuat intensitatea conflictelor sociale, intensificând, prin contrast, mândria orășenească. După o seară petrecută la teatru sau o zi de 1 Mai în Prater, un vienez își putea privi cu seninătate orașul ca pe buricul universului. Unde altundeva se mai întâmpla ca aparența să îmblânzească atât de înșelător chipul realității?

Eduard Hanslick – un arbitru al gustului muzical devenit formalist

Distracția favorită a vienezilor era, fără îndoială, muzica. Prin case muzica era atât de populară, iar cântatul la un instrument muzical atât de frecvent, încât s-a dat o lege care interzicea muzica instrumentală după ora 11:00 noaptea. Multe familii organizau întâlniri muzicale duminică după-amiaza, invitând tineri muzicieni să concerteze. În aceste cercuri, Brahms era preferat lui Wagner; pentru că muzica de cameră se potrivea mai bine atmosferei intime, familiile aristocratice socoteau firesc să-i ajute pe această cale pe tinerii muzicieni. Evreul galițian Arthur Schnabel (1882-1951) a studiat pianul la Viena din 1891 până în 1898 cu trei profesori renumiți, unul dintre ei fiind maestrul lui Paderewski, Theodor Leschetizky (1830-1915). Trei aristocrați i-au plătit cheltuielile lui Schnabel timp de opt ani fără să-l fi întâlnit vreodată sau fără să-i fi cunoscut familia, preferând să-i livreze renta lunară printr-un avocat[7]. Cu toate că Schnabel a urmat efectiv cursurile școlii doar câteva luni, autoritățile nu au avut nimic de obiectat.

Repertoriul pianistic includea de preferință piese de virtuozitate, pline de înfloriturі. Concertele lui Mozart erau aproape necunoscute, iar Beethoven era considerat mult prea simplu pentru un virtuoz. Calitatea modului interpretativ al orchestrei atingea perfecțiunea. Opera din Viena angaja dublúri pentru instrumentiști, ajungând să numere aproape două sute de membri. Pentru că nu erau suprasolicitați, muzicanții puteau împlini cu brio așteptările unui public pretențios. Începând din 1842, de zece ori pe an, duminica la prânz, instrumentiștii operei ofereau, cântând sub numele de Wiener Philharmoniker, un concert public. Conduși la repetiții de maghiarul Hans Richter și de succesorul acestuia, Gustav Mahler, membrii filarmonicii, mulți dintre ei aparținând unor cvartete renumite, erau salutați de necunoscuți pe stradă de parcă ar fi fost soliști.

Din 1860 până în jurul lui 1900, cel mai temut personaj al vieții muzicale vieneze a fost Eduard Hanslick (1825-1904). Astăzi ni-l amintim doar pentru că i-a nedreptățit pe Wagner, Bruckner și Hugo Wolf[8]. Hanslick și-a câștigat prestigiul prin foiletoanele publicate în *Neue Freie Presse*, la două sau cinci zile după concerte. Criticul s-a născut la Praga dintr-un tată ceh și o mamă evreică, tatăl folosindu-și câștigurile de la loterie pentru dota unuia dintre tinerii săi pupili muzicieni. Eduard a studiat dreptul și muzica la Viena, obținându-și doctoratul în drept în 1849, la un an după ce începuse să publice articole de critică muzicală. Între 1855 și 1904 semnătura îi apărea bisăptămânal în *Neue Freie Presse*. În 1855 a fost numit lector de muzică la Universitatea din Viena. Folosind-se pentru demonstrațiile practice de pianul instalat în sala

de curs, Hanslick a dezbătut timp de patruzeci de ani problemele fundamentale ale gustului muzical, inaugurând astfel primul curs de muzicologie din lume.

Eduard Hanslick aprecia la maxim gusturile și slăbiciunile Vienei cultivate. Dandy în vestimentație, prizând tutun, curta doamnele și spunea mereu ultimele bancuri, în fine, îi plăcea să cânte valsuri de Strauss. Ori de câte ori vanitatea îi era atinsă, farmecul lui devenea sarcasm. Preferând opera italiană și muzica de orchestră franțuzească, Hanslick nutrea o ostilitate implacabilă față de Wagner, pe care îl acuza că degradează muzica. În 1862 criticul a asistat la o adunare la care Wagner a citit libretul pentru *Die Meistersinger* (*Maeștrii cântăreți*); în versiunea inițială, filistinul Beckmesser se numea Veit Hanslick.

Aversiunea lui Hanslick față de Wagner își are sursa în estetica herbartiană pe care criticul a prezentat-o în *Vom Musikalisch-Schönens Ein Beitrag zur Revision der Ästhetik der Tonkunst* (Leipzig, 1854). Respingând orice gen de muzică cu program, Hanslick postula că muzica este alcătuită din „forme sonore puse în mișcare" (*tönend bewegte Formen*), ale căror conexiuni conțin impresii ale frumosului. Compozitorii nu sunt stimulați de emoție pur și simplu, ci de o muzică interioară, care dezvăluie relații formale inexprimabile prin nici un alt mijloc. Tensiunea generată de un anumit tip de cromatism, asemănător celui wagnerian, nu izvorăște dintr-o emoție intrinsecă, precum dragostea sau durerea, ci din integrarea și dezintegrarea formelor muzicale. De aici Hanslick a dedus corolarul că într-un lied textul nu are nici o importanță, executantul putând interșanja textele fără să dăuneze muzicii. În același timp, criticul se arăta încântat de faptul că toate calitățile motivaționale, precum cele atribuite de greci modului marțial frigian și doricului erotic, dispăruseră pentru totdeauna. Cu toate că Hanslick agrea marșurile și valsurile familiei Strauss, acest lucru se datora probabil unor cauze strict formale.

Datorită faptului că acest credo profesat de Hanslick îl eliberează pe compozitor de orice scrupule extramuzicale, victimele lui, precum Wagner, Bruckner și Wolf, i-au invocat probabil doctrina pentru a-și justifica experimentele formale. Clasicist fiind, Hanslick detesta tot ce stârnește străfundurile emoționale, așezând seninătatea mai presus de virtuțile expresivității[9]. Fidel estetismului din Ringstrasse, criticul dorea să se bucure de muzică fără să fie copleșit de ea. Estetica lui a renăscut în opera Suzannei K. Langer, care a studiat la Viena la începutul anilor '20. Preluând ecuația lui Hanslick referitoare la formă și conținut, S. Langer susține că felul în care acesta respingea onomatopeea muzicală a anticipat concepția ei despre muzica privită ca un „simbol neepuizat"[10].

Cu încurajarea chirurgului Theodor Billroth, Hanslick a ajuns să aprecieze muzica germanului Johannes Brahms (1833-1897). După ce s-a stabilit la Viena în 1862, Brahms obișnuia să-și interpreteze piesele de cameră în primă audiție în apartamentul lui Billroth. Celebrul chirurg

a scris un tratat despre aptitudinile muzicale pe care Hanslick l-a publicat postum cu titlul *Wer ist musikalisch?* (*Cine poate fi considerat un ins muzical?*) (Leipzig, 1894). În ultimii ani de viață Brahms a devenit un excentric, apărând în public cu secretarul său, Max Kalbeck, a cărui biografie a maestrului, publicată în mai multe volume, abundă de spiritele acestuia; opera a fost supranumită „Brahms Stillleben", ca o aluzie la *Tierleben* a lui Brehm. Hanslick a văzut în muzica prietenului său o împlinire a propriilor idealuri herbartiene.

Succesorul lui Hanslick la Universitatea din Viena a fost evreul morav Guido Adler (1855-1941), care a revoluționat muzicologia modernă[11]. După ce și-a luat doctoratul în drept la Viena în 1878, lăsând la o parte admirația sa față de Wagner, Adler a fost încurajat de Hanslick să studieze cu Bruckner. După obținerea abilitării la Viena, Adler a fost, din 1885 până în 1898, profesor de muzicologie la Praga și apoi la Viena, până în 1927. Adler a înființat Școala de Istoria Muzicii din Viena, asemănătoare, cel puțin sub două aspecte, cu Școala Vieneză de Istoria Artei. În primul rând, Adler i-a studiat pe compozitori în contextul societății în care trăiau, deși nu în relație cu celelalte arte. În al doilea rând, în manierea *connaisseur*-ilor de talia unui Wickhoff sau Schlosser, Adler a asociat modalitățile componistice ale unei piese muzicale cu istoria muzicii, insistând asupra faptului că un muzicolog trebuie să cunoască tehnicile concertistice din vremea lui pentru a le putea interpreta pe cele din trecut. În *Handbuch der Musikgeschichte* (Frankfurt, 1924; a 2-a ediție, Berlin, 1930), Adler a realizat o periodizare a stilurilor muzicale încă dominante, scoțând în evidență o perioadă de practică comună tuturor, care a durat din 1600 până în 1880. Oricât de mult respecta Adler școala clasică vieneză a lui Mozart, Haydn și Beethoven, el deplângea prejudecățile lui Hanslick cu privire la moderni, organizând concerte de susținere a prietenilor săi apropiați Mahler și Schönberg. Adler a rafinat disciplina întemeiată de Hanslick, transformând-o într-o școală seminală de erudiție vieneză.

Bruckner, Wolf, Mahler, Schönberg – patru inovatori persecutați

Toți cei patru compozitori austrieci cu adevărat inovatori, activi între 1880 și 1938, și-au atras blamul lui Hanslick. Primul dintre acești martiri și probabil cel mai idiosincratic a fost Anton Bruckner (1824-1896), țăran pios din Austria Superioară[12]. Din 1845 până în 1855 el a predat orga la Mănăstirea Sf. Florian, după care a fost, din 1855 până în 1866, organist la Catedrala din Linz. După ce l-a întâlnit pe Wagner în 1865, Bruckner și-a început prima dintre cele nouă simfonii pe care Hanslick le va trece cu vederea, apreciind însă virtuozitatea de organist a compozitorului. Bruckner s-a mutat la Viena în 1869 și a dat lecții de compoziție

atât în particular, cât și la universitate. Ca profesor universitar din 1875 până în 1892, el și-a uimit studenții adresându-li-se cu apelativul Frații Gaudeamus, purtând costume țărănești și îngenunchind pentru rugăciune ori de câte ori se bătea clopotul de Angelus. După ce a 7-a simfonie a lui Buckner a obținut un succes mondial în urma premierei de la Leipzig din 1884, compozitorul a început să fie din ce în ce mai apreciat la Viena. În 1891, spre consternarea lui Hanslick, Bruckner devenea primul compozitor care a primit titlul de doctor onorific al Universității din Viena, într-un sistem în care doar criticii beneficiau în mod obișnuit de asemenea distincții. În iulie 1895, datorită protecției fiicei împăratului, arhiducesa Valerie, muzicianul, aflat în suferință, a ocupat un apartament de la parterul palatului Belvedere, plăcându-i enorm grădinile acestuia și bucurându-se de ele până la moartea sa, survenită după șaisprezece luni.

Christian von Ehrenfels, care a studiat compoziția cu Bruckner din 1880 până în 1882, a relatat câteva momente care pun în lumină naivitatea profesorului său. O dată Ehrenfels și-a găsit maestrul citind *Wallenstein*-ul lui Schiller. Mergând agale prin cameră, el și-a luat la întrebări studentul: „Este oare adevărat că Wallenstein a vrut să-l trădeze pe împărat?"[13]. Cu hainele mereu mototolite și accentul lui de țăran, Bruckner a devenit un subiect al deriziunii în Ring. Pentru a spiritualiza fenomenul muzical, Bruckner a reînviat muzica religioasă a barocului, atrăgând atenția că perioada anterioară lui Mozart, Haydn, Beethoven și Schubert luase compozițiile seculare ca model pentru mesa. Păstrător al credinței simple în Dumnezeu și în Providență, Bruckner apărea drept polul opus al chinuitului Mahler, atât de lovit de cruzimea Creației divine, încât își dorea să ajungă mai repede la viața de dincolo. Hanslick a respins ceea ce el considera drept un element wagnerian în creația lui Bruckner – efortul de a compune muzică religioasă; pe de altă parte, adagio-urile lui plictiseau aristocrația, care îl prefera pe Strauss. Oricât de acut a resimțit Bruckner modul indiferent în care îi erau tratate simfoniile, ca organist el a reușit ceea ce nici nu visase. Aclamat drept prim virtuoz al timpului său și sărbătorit de împăratul însuși, Bruckner a fost onorat printr-o placă montată la biserica Maria Treu. Textul acesteia reamintește faptul că, atunci când viitorul compozitor și-a trecut examenul de bacalaureat la orgă, pe 19 noiembrie 1861, unul dintre examinatori a declarat: „*Er hätte uns prüfen sollen!*" („El ar fi trebuit să ne examineze pe noi!").

Un al doilea compozitor catolic ignorat de majoritatea vienezilor a fost Hugo Wolf (1860-1903)[14]. Fiul unei slovene și al unui german cu un talent muzical nevalorificat din pricina unei afaceri moștenite în industria pielăriei, Hugo a studiat la o școală mănăstirească din Carintia înainte de a se înscrie la Conservatorul din Viena în 1875. În preajma lui 1880 Wolf îl admira atât de mult pe Kleist încât purta asupra-i *Penthesilea* ca pe o carte de rugăciuni, sperând în van că o va pune pe note cândva. Admirator al lui Bruckner, Wolf a fost nevoit să-și câștige

existența ca critic, scriind, din 1884 până în 1887, pentru *Wiener Salonblatt*, unde îl parodia pe Hanslick, luându-i apărarea lui Wagner. Pentru că a îndrăznit să-și bată joc de Hanslick și Brahms, presa a ignorat apariția în 1888 a celor cincizeci și trei de cântece ale lui Mörike. Încetul cu încetul, Wolf și-a câștigat un public select, incluzându-i pe Hermann Bahr și feminista Rosa Mayreder, pe care îi întâlnise la Café Griensteidl. Începând din 1887, iubirea pentru o femeie căsătorită, Melanie Köchert, i-a insuflat un devotament dezinteresat față de propria artă. Bruma de bani și-o câștiga dând lecții de muzică, printre elevii lui aflându-se și copiii colegului lui Freud, Josef Breuer.

Asemenea lui Bruckner, Wolf era un „om mărunt" persecutat pentru talentul său. Severa educație catolică nu a putut să-l ocrotească de atmosfera violentă de la Café Griensteidl, ale cărei celebrități făceau obiectul atacurilor lui exuberante. Binefăcătoarea lui a rămas Rosa Mayreder, care în 1895 l-a convins să compună muzica pentru libretul ei *Der Corregidor*. Rosa îl prezenta tuturor drept un omuleț capricios. De vreme ce însuși ticăitul ceasului îl scotea din sărite, era firesc ca Hugo Wolf să interzică oricui să intre în camera lui atunci când compunea. Ca oaspete al familiei Mayreder, el asculta vrăjit amintirile lui Lou Andreas-Salomé despre Nietzsche, în ciuda faptului că ea se dovedea o ascultătoare lipsită de simț muzical. Ori de câte ori i se spunea că un prieten îl îndrăgește pe el ca persoană și mai puțin muzica lui, compozitorul protesta: „Opera mea, muzica mea, astea ar trebui să-l intereseze mai mult, persoana mea este cu totul neînsemnată"[15]. Asemenea proporții căpăta modestia celui care își încheia scrisorile către Frau Mayreder cu „Sărmanul tău Wolf" („Dein armer Wölfling") – aluzie la Siegmund din *Die Walküre*. Contractând sifilis la vârsta de șaptesprezece ani, Wolf a paralizat parțial în 1898 și total în 1902. Într-o zi câțiva prieteni l-au găsit pe treptele Operei declamând și țipând în gura mare că el era noul director și aștepta o audiență la împărat. Pretinzând că-i dau ascultare, aceștia l-au dus pe megaloman la o casă de sănătate, unde a murit după câteva luni. Înmormântarea a avut loc pe 19 februarie 1903; întrucât a coincis cu sărbătoarea de Mardi Gras, cei care l-au însoțit pe ultimul drum au făcut eforturi să se strecoare printre mulțimile de bufoni.

Wolf compunea lieduri cu o asemenea ușurință încât până și opera lui, *Der Corregidor*, pare a fi un ciclu de cântece. Compozitorul prefera textele poeților spanioli și italieni, al căror stoicism catolic semăna cu al său. Spre deosebire de Schubert, Schumann, Loewe și Brahms, Wolf a perfecționat recitativul, care subordonează textului acompaniamentul de pian. Wolf se lăsa în voia poemului, prosternându-se în fața sensului acestuia. O asemenea obedință seamănă mult cu etosul unui Hofmannsthal, Schnitzler sau Altenberg, fideli impresiilor de moment. Asemenea proteicului Bahr, Wolf și-a neglijat propriul eu în scopul transmiterii mesajului versurilor altcuiva. Prea empatic pentru a crea o nouă entitate în maniera lui Schubert sau Schumann, el a

preferat să accentueze niște cuvinte deja existente. În loc să-l facă obscur, Wolf a pus în valoare fiecare text în parte. Combinând dragostea Biedermeier pentru detaliu cu acea disponibilitate autonegatoare impresionistă, el a dus la extrem disponibilitatea pentru negativism, dând astfel posibilitatea altor impresioniști vienezi să formuleze o viziune atotcuprinzătoare asupra lumii.

La o primă vedere mai degrabă compozitor de succes, chiar dacă la fel de chinuit în interioritate, a fost evreul boem Gustav Mahler (1860-1911)[16]. Fiul patronului unei distilerii de lângă Iglau, Mahler a crescut sub semnul unei tragedii. Gustav era ultimul dintre cei doisprezece copii ai familiei, dintre care nouă au murit tineri. Destinul a cinci dintre frați i-a afectat copilăria. Un alt frate s-a sinucis mai târziu. Mama a murit când Gustav era adolescent, victimă a aceleiași afecțiuni cardiace de care va muri el însuși. Unul dintre primii admiratori ai lui Schopenhauer și Nietzsche, Mahler a studiat compoziția cu Bruckner din 1875 până în 1878. În următorii douăzeci de ani, el a dirijat la Leipzig, Budapesta și Hamburg, compunând în timpul verii. În 1897 Mahler i-a urmat lui Hans Richter la pupitrul orchestrei și ca director muzical al Operei Curții din Viena, poziție acceptată cu condiția ca nimeni de la curte să nu se amestece în problemele conducerii. La vremea aceea se convertise deja la catolicism și își petrecea verile cu aristocrații, la Salzkammergut.

La Viena, dirijorul se mișca în cercul lui Adolf Loos, Gustav Klimt și Berta Szeps. Aceasta din urmă l-a prezentat în 1902 unei pianiste atrăgătoare, Alma Schindler (1879-1964), fiica peisagistului Emil Jakob Schindler (1842-1892). În numai câteva săptămâni cei doi muzicieni s-au căsătorit (la Karlskirche), marcând începutul unui mariaj furtunos care a lansat-o pe Alma Mahler-Werfel ca muză a lui Ossip Gabrilowitsch, Oskar Kokoschka, Walter Gropius, Franz Werfel și a bătrânului Gerhart Hauptmann. Din păcate Mahler nu a putut rămâne puritan până la capăt, având în vedere că și-a adorat la început mama, apoi sora. Moartea fiicelor lui în 1907 l-a distrus pe Mahler, accentuând fascinația compozitorului față de moarte și lumea de apoi. Ca director muzical al Operei, Mahler își teroriza muzicienii cu perfecționismul lui, lansând o serie de reforme în prelungirea maximei: „Tradiția înseamnă Schlamperei". La operă Mahler a fost primul dirijor care dirija în picioare, nu așezat pe scaun. Împreună cu Arthur Nikisch, el a făcut pionierat în tehnicile dirijatului expresiv, folosindu-se de ambele mâini pentru a da contur fiecărei fraze muzicale. Mahler adusese aparițiile publice ale orchestrei sale la un nivel neatins până atunci, când, în 1907, lipsa lui de tact l-a împins să demisioneze. După ce a dirijat orchestra de la Metropolitan Opera din New York timp de doi ani, în 1910 Mahler își termina cea de-a noua simfonie, urmată de *Das Lied von der Erde*, pe care n-a ajuns să-l audă niciodată interpretat.

Asemenea lui Gustav Meyrink și Paul Kornfeld, Mahler era un marcionist autentic, așteptându-și salvarea de chinurile pământești într-o altă lume. Mahler a descris bucuriile învierii în Simfoniile a 4-a și a 8-a

(1901 și 1910). Ca și cum l-ar fi contestat pe Darwin, el a mărturisit că trăiește o stare de perplexitate în fața cruzimii din natură și îl denunța pe Dumnezeu pentru că îngăduise o asemenea răutate. Prietenul și confratele său, Bruno Walter, Mahler i-a mărturisit că se teme ca nu cumva oamenii să se sinucidă când vor auzi finalul de la *Das Lied von der Erde*. La 26 august 1910 compozitorul l-a vizitat pe Sigmund Freud în timp ce se afla în Leiden. Freud a ajuns la concluzia că Mahler își dorea ca soția lui să fie la fel de bolnavă precum îi fusese mama. Psihanalistul a remarcat faptul că Mahler manifesta o nevoie imperioasă de ordine[17]. Mahler mai suferea și de acea neliniște specifică evreului dezrădăcinat. Văduva lui își amintește cum se lamenta:

> Sunt de trei ori lipsit de patrie. Ca boemian în Austria, ca austriac printre nemți și ca evreu în lumea întreagă. Pretutindeni intrus, niciodată bine venit[18].

Mahler a împletit trăsăturile impresionismului cu cele ale expresionismului. Parodiile melodiilor familiare scot la suprafață afinitatea dintre Mahler și ironiștii evrei care, după cum spune Kurt List, „nu fac niciodată o afirmație în linia tradiției sau una grandioasă fără să o retragă în clipa imediat următoare"[19]. Frazele muzicale citate seamănă cu pastișele evreului ceh Kraus, cu care compozitorul avea în comun devotamentul fanatic față de muncă și disprețul pentru sentimentalismul vienez. Plagiatul motivelor muzicale anticipa o tehnică pe care compozitorii benzii sonore a filmelor au perpetuat-o. Mai mult ca orice, Mahler încarna acel cult al comuniunii cu morții care, după cum vom vedea, reprezintă o trăsătură majoră a Tinerei Viene.

Împreună cu Mahler, Arnold Schönberg (1874-1951) este aclamat astăzi drept unul dintre inovatorii cruciali ai secolului XX[20]. Născut la Viena din părinți evrei burghezi și crescut în tradiția catolică, Schönberg s-a convertit la protestantism în 1902, pentru a se reîntoarce la iudaism în 1935. Tânărul avea talent atât pentru pictură, cât și pentru scris, studiind în același timp compoziția cu prietenul său Alexander von Zemlinsky (1872-1942), cu a cărui soră s-a căsătorit în 1901. După ce în perioada 1903-1911 s-a luptat fără încetare pentru a fi recunoscut de vienezi, Schönberg s-a văzut nevoit să-și încerce norocul departe de Viena. Modul în care publicul a reacționat la primele lucrări ale lui Schönberg a intrat în legendă, pe care o vor propaga cei care susțineau că gustul vienezilor era banalitatea. Unul dintre aceștia a remarcat sarcastic faptul că muzica lui Schönberg a fost primită la fel cum doamnele l-ar fi luat în balon pe misoginul Weininger la un bal. În 1900 două dintre liedurile lui Schönberg au fost primite cu râsete și fluierături. În 1911 premiera unei piese atonale pentru orchestră a declanșat o încăierare, care s-a încheiat prin chemarea unei ambulanțe. În 1912, la un concert cu piese de Alban Berg, un adept al lui Schönberg a lovit un detractor, întrerupând fără să vrea concertul. În 1908 și 1909,

Schönberg a trimis tuturor ziarelor o scrisoare deschisă în care lua apărarea propriei muzici – doar prietenul său Kraus a fost de acord să o publice[21].

Împreună cu doi dintre elevii săi vienezi, Anton von Webern (1883-1945) și Alban Berg (1885-1935), Schönberg a declanșat revoluția în muzică. Sistemul dodecafonic pe care, după mulți ani de experimente, l-a perfecționat în jurul lui 1920 a declanșat controversa cu un compozitor izolat, Josef Matthias Hauer (1883-1959). Acesta a fost descris în romanul lui Otto Stoessl *Sonnenmelodie: Eine Lebensgeschichte* (*Cântecul Soarelui. Istoria unei vieți*) (Stuttgart, 1923). Esențialmente „un om mărunt", Hauer a pretins că „tropii" lui au fost plagiați de Schönberg în seria tonală. Spre deosebire de pretinsul său rival, Schönberg era un spirit profund dialectic, stăpân pe tehnicile contrapunctului, precum canonul și canonul în oglindă folosite în *Pierrot Lunaire* (1912). Seriile tonale impun compozitorului anumite limitări, similare celor susținute de Loos și Kraus care, asemenea prietenului lor, și-au cumpănit îndelung interesul pentru formă.

În prefața la *Harmonielehere* (*Tratatul de armonie*) (1911), lucrare dedicată lui Kraus, Schönberg îi elogia pe Maeterlinck, Strindberg și Weininger drept precursorii care încercaseră să atingă puritatea autoimpunându-și limite. Stilul aforistic din *Gurrelieder* (1911) are afinități cu fragmentele scrise de Altenberg, Schaukal și Wittgenstein. Severitatea pieselor mici ale lui Schönberg contrastează cu monumentalitatea simfoniilor lui Bruckner și Mahler – până și liedul lui Wolf pare grandilocvent prin comparație. În artele vizuale, căutarea purității a lui Schönberg și-a găsit echivalentul în cruciada lui Loos și Schiele pentru îndepărtarea ornamentelor de pe fațadele clădirilor din Ringstrasse și din pânzele lui Makart și Klimt. Schönberg și-a expus această concepție referitoare la formă într-un discurs rostit în 1913 la comemorarea lui Mahler:

> Atunci când demontăm părțile, de obicei nu mai suntem capabili să le reasamblăm cum se cuvine și, de fapt, am pierdut ceea ce exista înainte: întregul cu detaliile și sufletul lui[22].

Aici compozitorul îmbrățișa ceea ce era într-adevăr remarcabil în spiritul austriac – pasiunea pentru perceperea lucrurilor în întregul lor.

Respingerea afectării și sentimentalismului l-au împins pe acest clasicist spre inovații astăzi universal recunoscute. În opera sa *Moses und Aaron* (1932) Schönberg a descris modul în care un geniu creator ca Moise a aflat în fratele lui pământesc un avocat capabil să-l influențeze[23]. Ca nu cumva să-i condamnăm pe cei care în 1910 au tunat și fulgerat împotriva lui, trebuie să ne amintim că ei l-au ajutat stimulându-i inventivitatea. Ridicându-i în slăvi pe popularizatori și mediatori, vienezii au cultivat o tradiție care l-a determinat pe Schönberg să sfideze lumea întreagă. Dacă nu se bucură de omagii, un profet trebuie să aibă un public demn de disprețul lui. Feacii vienezi au alimentat acest dispreț cu asupra de măsură.

9

Împătimiții artelor vizuale

Hans Makart – cultura într-o epocă decorativă

Deși Austria nu a dat pictori pe măsura compozitorilor ei, câțiva s-au bucurat totuși de un mare succes. Artiștii au întruchipat și au fost mult mai aproape de gustul Vienei decât muzicienii. În perioada Biedermeier, Friedrich von Amerling (1803-1887) și Ferdinand Waldmüller (1793-1865) au realizat portrete în maniera lui Ingres pentru a satisface dorința trezită în rândurile aristocrației de vizita lui Thomas Lawrence la Congresul de la Viena. Waldmüller a reușit să facă din peisagistică o modalitate de a evada dintr-un oraș pe cale de industrializare. Prin tablouri de gen, Joseph Danhauser (1805-1845) a contribuit la crearea decorului cu mobilă și draperii masive cunoscut sub numele de Biedermeierul vienez. Un alt reprezentant al perioadei a fost longevivul Rudolf von Alt (1812-1905), care a pictat clădirile Vienei dând atenție celor mai mici detalii. La bătrânețe el a devenit, fără să știe, pionierul pointilismului, în momentul în care, nemaiputând picta cu trăsături ferme de penel, a recurs la juxtapunerea liniilor scurte.

Pictorul care a întruchipat estetismul vienez mai bine decât oricare altul a fost Hans Makart (1840-1884)[1]. Născut la Salzburg, fiul unui inspector la Castelul Mirabell, Makart a studiat la München cu pictorul specializat în subiecte istorice Karl Theodor von Piloty. După patru ani de ucenicie în Anglia, Franța și Italia, Makart a acceptat în 1869 o solicitare la Viena, încurajat de contele Hans Wilczek. Împăratul i-a oferit pictorului o vilă la Kunsterzgiesserei, situată în spatele lui Karlskirche. Încărcat până la refuz de tapiserii, sticlă venețiană și statui grecești, atelierul era deschis publicului în fiecare zi după ora patru după-amiaza, fiind un fel de Mecca a diletanților, turiștilor și doamnelor din lumea bună. Acolo Makart le sfătuia pe doamne cum să se îmbrace, punând în circulație pălăria-Makart, gulerul-Makart sau buchetul-Makart din frunze și fructe uscate.

Între 1869 și 1884 Makart a atins un record unic pentru secolul al XIX-lea: ca pictor, el a devenit steaua polară a metropolei. Asemenea lui Johann Strauss, Makart alimenta feacismul unui public dornic să uite atât înfrângerea militară și crahul din 1873, cât și cenzura practicată

de arhiducesa Sophie, moartă cu un an înainte. Dacă arhiducesa le pretindea balerinelor să poarte rochii care să le acopere genunchii, Makart a invitat publicul vienez să celebreze nudul. Deși pentru majoritatea nudurilor pozau modelele profesioniste, comercianții de artă se lăudau cu faptul că unele doamne din înalta societate se oferiseră să pozeze *au naturel*. Râvna unora dintre doamne de a se deda ostentativ unui asemenea act accentua duplicitatea care domnea în Viena în chestiunile legate de sex[2]. Asemenea zvonuri excitau un public care aplauda operele lascive precum piesa lui Adolf Wilbrandt *Arria und Messalina* (1874) sau romanul lui Robert Hamerling *Aspasia* (1876). Una dintre pânzele gigantești ale lui Makart, *Intrarea lui Carol Quintul în Antwerp*, a atras 34.000 de vizitatori la începutul anului 1878. După ce s-a căsătorit în 1871 cu o balerină, Makart a fost din ce în ce mai puțin acceptat de lumea bună. Înainte el fusese cel care organiza balurile de la curte și primise Legiunea de Onoare a Franței. Makart a murit în 1884, la patru zile după ce a fost internat într-un azil, pradă unei paralizii provocate de sifilis, asemenea lui Lenau și Nietzsche. Makart a avut parte de o înmormântare princiară, una dintre cele mai pompos organizate vreodată la Viena unui ne-aristocrat, nefiind egalată decât, mai târziu, de înmormântarea lui Lueger.

Makart s-a bucurat de glorie și bani mai mult decât oricare alt pictor de la Rubens încoace, cu care se identifica de fapt. Urmaș a lui Rubens și Veronese, el a excelat în pânzele uriașe, asemenea unor tapiserii, făcute să înfrumusețeze sălile spațioase. În culmea gloriei și carierei, Makart a supervizat parada care celebra cea de-a douăzeci și cincea aniversare a căsătoriei lui Franz Josef și a Elisabetei, la 27 aprilie 1879. Parada Festivalului Makart (*Festzug*) a marcat momentul culminant al mândriei de sine a vienezilor din Ringstrasse, etalând din abundență decorațiunile pe teme istorice pe care locuitorii capitalei le îndrăgeau atât de mult. Costumele din secolul al XVI-lea flatau imaginea despre sine a orașului ca patrie a unei noi Renașteri. Cinci ore la rând aproape un milion de spectatori au urmărit procesiunea sclipitoare care șerpuia pe Ringstrasse. Pentru evoluția celor patruzeci și trei de grupuri de comercianți și artizani, Makart s-a folosit de actul al III-lea din *Die Meistersinger*, opera prietenului său, Richard Wagner. Makart i-a îmbrăcat pe pictori în costume de secol XVII, imitând ceea ce văzuse cu doi ani înainte la Antwerp, cu ocazia tricentenarului Rubens. După ce își dovedise în timpul repetițiilor calitățile de bun organizator și de croitor expert, în ziua cea mare Makart însuși s-a alăturat participanților la paradă, îmbrăcat în mătase neagră, călărind un cal alb, făcând reverențe largi, meșteșugite, publicului care îl aplauda[3].

Dovedindu-se a fi pe potriva teatralității orașului care îl adora, Makart a desăvârșit stereotipul geniului creator. Arătos, taciturn și incredibil de cheltuitor, artistul gusta enorm atenția de care era înconjurat. Se împăuna cu pictura lui în fața unui public format din oaspeți selecți, iar la atelier avea un fond de urgență pe care prietenii îl puteau

utiliza fără să întrebe. Mai presus de orice, Makart avea un simț al decorativului ieșit din comun; pânzele lui sunt asemenea unor piese de decor în spatele cărora spectatorii căutau figurile bine cunoscute, la fel ca în Prater. Ca și cum i-ar fi imitat pe arhitecții care proiectaseră Ring-ul, Makart rearanja elemente familiare fără să adauge nimic nou; stilul lui oferea o versiune plină de culoare a pasiunii Biedermeier pentru colecționarea pieselor istorice. Datorită desenului neglijent pe care admiratorii îl puneau pe seama grabei, Makart și-a atras critici vitriolante. Pictorul clasicist Anselm von Feuerbach (1829-1880), unul dintre nepoții lui Ludwig Feuerbach, l-a ridiculizat pe Makart în perioada în care era profesor la Academia de Arte Frumoase din Viena (între 1873 și 1876). Minimalizându-și colegul, reproșându-i lipsa de pregătire în domeniile anatomiei, desenului și culorii, Feuerbach îl supranumea pe Makart croitorul care desenează costume în care nu poate intra nimeni. În nuvela *Der Hellene* (1904), Ferdinand von Saar a repetat aceste invective care, la acea dată, reușiseră să pună în umbră meritele lui Makart.

Numele lui Makart este emblema Vienei anilor 1870, personificând feacismul orașului, cu laturile lui luminoase și macabre. Celebrat până la sațietate, Makart a creat pânze într-atât de lipsite de elementele tehnice de bază încât, oricât ar fi excelat el în reînvierea trecutului, artistul a lăsat o moștenire îndoielnică. Succesul lui Makart este asemănător unei comete; cel care venerase culoarea, gloria și femeile voluptuoase a murit sifilitic și ignorat.

Estetismul față în față cu modernitatea – Klimt, Schiele și Kokoschka

Gloria lui Makart nu a făcut decât să eclipseze o serie de pictori mult mai inovativi, dintre care un exemplu notabil îl reprezintă vienezul Anton Romako (1832-1889)[4]. Descendent al câtorva generații de creatori de mobilier cehi din familia Hromadko, Romako a studiat la Viena cu Waldmüller și Carl Rahl înainte de a pleca în Italia și Spania, unde a suferit influența operei lui Goya. După ce a fost părăsit de nevastă și după ce a locuit, în perioada 1875-1876, la Roma, pictorul s-a întors la Viena, unde l-a găsit pe Makart stăpân absolut. La Viena izolarea lui Romako a fost totală, astfel încât s-a zvonit că moartea sa, deși naturală, fusese de fapt o sinucidere. Maestru al tușei nervoase, Romako a dus-o de pe o zi pe alta, desenând portrete psihologice care îl anticipează pe Kokoschka. Cea mai renumită pânză a lui, *Tegetthoff in der Seeschlacht bei Lissa* (1880), a surprins intensitatea bătăliei cu o vigoare nemaiîntâlnită. Combinând dorința de a îngheța clipa cu plăcerea barocă pentru mișcarea tumultuoasă, el a creat opere mult mai durabile decât extravagantele coloristice ale lui Makart.

De un succes mai mare s-a bucurat Gustav Klimt (1862-1918), care a început prin a picta fresce în stilul lui Makart[5]. Născut la Baumgarten, lângă Viena, fiul unui aurar, Klimt a folosit meseria tatălui pentru a crea pânze încărcate de aur, ale căror motive decorative evocă întreaga istorie a artei. La mijlocul anilor 1880, a lucrat împreună cu fratele său Ernst la picturi murale gen-Makart pentru teatrele din Karlsbad, Fiume și Budapesta și, de asemenea, pentru Burgtheater-ul vienez. În 1892, după moartea fratelui, Klimt a abandonat pictura monumentală și a dispărut din ochii publicului timp de cinci ani, hrănindu-se cu Whistler, Beardsley și Munch. În 1897, el a revenit pentru a conduce Secession-ul vienez, grupare de artiști care trata cu dispreț asociația oficială a pictorilor și promova *art nouveau*-ul – cunoscut în germană sub numele de Jugendstil. Galeria secesioniștilor, ridicată în 1898 vizavi de Akademie der bildenden Künste de către Josef Maria Olbrich (1867-1908) era un bastion al picturii de avangardă.

Lui Klimt i se datorează o serie de inovații în pictură. El a fost primul modern care a folosit pânzele pătrate, formă care potența efectele hieratice ale fundalurilor aurii. Somptuoasele aplicații cu frunze aurii anticipau colajul și, în paralel cu pointiliștii, Klimt a preferat tentele ușoare de culoare pentru a crea suprafețe mozaicate. Mai subtil decât Makart, acest eclectic putea să combine într-o singură pânză hieroglife, spirale miceniene și motive florale din Ravenna. Prin integrarea unor elemente extrem de diverse, artistul părea să apere teza lui Alois Riegl referitoare la faptul că motivele decorative sunt mai longevive decât procedeele picturale. Demonstrând o pronunțată voință a formei, peisajele din perioada târzie a lui Klimt desfășoară întinderi asemănătoare unui covor de verdeață și apă, lipsite de prezența umană. Portretele de femei atrag și mai mult atenția; figurile lor ironic-interogative și sinuoase anticipează imaginea vampei devenită populară în anii '20.

Cu toate că pânzele lui opulente au fost întotdeauna populare în rândul femeilor din marea burghezie, Klimt îi șoca pe soții acestora. Primind comanda să picteze figurile Filosofiei, Medicinei și Jurisprudenței pentru Aula Universității, artistul a expus *Filosofia* în luna martie a anului 1900, provocând un scandal care a atras 34.000 de vizitatori în două luni. Nudurile emaciate au determinat un număr de 80 de profesori de modă veche să semneze o petiție prin care se cerea ca pictura să nu fie expusă în universitate, gest căruia Klimt i-a răspuns prin returnarea banilor și refuzul de a le onora pe celelalte două. Din nefericire aceste trei capodopere gigantice aveau să fie distruse la Castelul Immendorf, ars de naziști în 1945. Spre deosebire de Makart, ale cărui figuri alegorice au fost reînviate de Klimt, mai tânărul artist a fost atacat pentru nudurile mult prea descriptive, lipsite cum erau de cadrul istoric capabil să le transfigureze.

Klimt a fost un estet desăvârșit căruia, celibatar fiind, îi plăceau modelele – fără să se dedea însă exceselor, cum a făcut Makart. Adoptând modelele florale și liniare ale *art nouveau*-ului, Klimt a îmbrățișat un

curent care căuta să supună viața regulilor artei. Picturile sale transmit atmosfera statică a unui vis diurn, netulburat de imboldurile acțiunii; în pânzele cu subiect erotic, el descrie doamne din înalta societate cochetând cu sexualitatea. Spre deosebire de îmbrățișările pasionale ale cuplurilor lui Schiele, femeile lui Klimt par detașate, mânate parcă de răutatea Juditei. Aidoma protagoniștilor ezitanți din *Der Tor und der Tod* (*Nebunul și Moartea*) (1893) a lui Hofmannsthal sau din *Der Garten der Erkenntnis* (*Grădina înțelepciunii*) (Berlin, 1895) a lui Leopold von Andrian-Werburg, personajele lui Klimt locuiesc într-un vis diurn senzual, învăluite în plantele care le protejează de fecunditatea naturii. Incapabili să investească libidoul în lumea exterioară, antieroii îndrăgiți de Tânăra Vienă își doreau ca natura să imite arta. Parțial datorită lui Klimt, *art nouveau*-ul a dăinuit mai mult la Viena decât în alte părți, pentru că tradiția istoricizantă îi nedreptățea pe impresioniștii francezi. Asemenea lui Schnitzler, Klimt a scos la iveală profunzimile erotice ale feacismului vienez, folosind și adaptând mijloacele stilistice ale arhifeacului Makart, la fel cum Schnitzler împrumutase procedeele foiletonului. Născuți în același an, acești impresioniști au modificat genurile îndrăgite de vienezi pentru a dezvălui latura nevăzută a vieții compatrioților lor.

Un pictor și mai obsedat de erotism a fost Egon Schiele (1890-1918), despre care critici precum Otto Benesch cred că ar fi putut deveni, de departe, unul dintre artiștii dominanți ai secolului XX[6]. Născut la Tulln, lângă Viena, Schiele a fost un desenator prodigios încă din copilărie, făcând schițe pe fețele de masă, la fel cum Strauss compunea pe cearșafuri. Cunoscut mai mult prin desenele lui, Schiele obișnuia să facă zeci de schițe pentru un model fără să folosească niciodată guma – culoarea era aplicată la sfârșit. Atunci când pânzele lui Toulouse-Lautrec au fost expuse pentru prima oară la Viena în 1909, muncitoarele acestuia l-au fascinat pe Schiele, care a început să portretizeze cu ardoarea unui *voyeur* cupluri îmbrățișându-se. În 1912 el a fost condamnat la douăzeci și patru de zile de închisoare pentru niște desene pornografice cu școlărițe; atelierul i-a fost percheziționat și una dintre schițe arsă de către judecător. Gustav Klimt îl proteja pe acest tânăr genial pe care îl întâlnise în 1907, în ciuda faptului că nudurile lui Schiele caricaturizau doamnele din înalta societate, pe care mai bătrânul pictor obișnuia să le flateze. În antiteză cu hieratismul figurilor lui Klimt, cele ale lui Schiele exprimau, după cum afirma prietenul său Benesch, „încercarea de a ieși la suprafață, dorința de a se revărsa în univers" și, în același timp, de a ceda sexual[7].

Tânărul genial a murit de gripă în 31 octombrie 1918, la trei zile după ce soția lui murise de aceeași boală. Alfred Werner deplânge faptul că moartea l-a răpit chiar în momentul în care el stăpânea la perfecție o serie de tehnici adaptate după Klimt, Munch, Toulouse-Lautrec și Van Gogh. Alți critici susțin că, în ciuda modului în care stăpânea tușa, neglijența față de culoare l-ar fi împiedicat să se maturizeze într-atât

încât să depășească spațiul aglomerat, specific unor manieriști de talia lui Makart și Klimt. Geno Baro îl respinge pe Schiele, considerându-l mai puțin inovator decât Klimt, sugerând că tânărul confrate nu a făcut decât să exploateze convențiile liniare ale *art nouveau*-ului, subordonându-le unei gestici lascive. Schiele a avut mai mult succes decât contemporanul său vienez Richard Gerstl (1883-1908), prietenul lui Schönberg și Berg, care s-a sinucis după ce a pictat o serie de pânze țipătoare. Fauvistul Gerstl a ajuns să combine stilurile lui Munch și Van Gogh, realizând o încleștare a culorilor. Solipsiști îmbătrâniți prematur, ambii pictori au făcut din fiecare tablou un autoportret. În vreme ce Gerstl a fost total neglijat, Schiele a început să-și vândă tablourile după 1914, însă numele i-a fost uitat în anii '20. Faptul că ambii tineri erau preocupați de sexualitate reflecta falsa moralitate care întuneca existența Vienei lui Freud și a arhiducelului Otto.

Printre pictorii austrieci mai puțin cunoscuți se află trei pionieri ai picturii nonfigurative; toți trei au lucrat în străinătate. Cehul Frank Kupka (1871-1957) a locuit la Paris din 1905 până în 1957, după ce a lucrat scurt timp la Viena. Tabloul său *Amorpha : Fugue a deux couleurs* (1911-1912) este reținut de istoria picturii ca prima pânză în întregime abstractă. Lucrarea fost egalată doar de creațiile moravului Adolf Hölzel (1853-1934), care a studiat la început la Viena, iar apoi s-a stabilit la Stuttgart, unde va locui între 1906 și 1918. Independent de Kandinsky, el a pictat, între 1912 și 1914, *Abstractions I* și *II*. Dar și mai radical decât aceștia a fost constructivistul maghiar László Moholy Nagy (1895-1946), care a predat la Bauhaus din 1923 până în 1928, anticipând mobilitatea și tehnicile recente de predare a designului vizual. Pentru a furniza o explicație asupra bogăției inovațiilor, Władysław Tatarkiewiecz sugerează posibilitatea ca toate cele trei școli de filosofie austriece să fi susținut inconștient arta abstractă[8]. În primul rând, Husserl și Meinong i-au învățat pe pictori autonomia abstracțiilor logice; în al doilea rând, Ehrenfels, prin intermediul conceptului de Gestalt, a susținut că formele sunt mai generale și mai rezistente decât conținutul; în al treilea rând, Cercul Vienez segrega faptele de ipoteze – cele din urmă pot fi explicate, dar nu sunt niciodată niște duplicate ale faptelor. Lăsând la o parte astfel de afinități, nici unul dintre artiști nu a întreținut relații cu filosofii pomeniți.

Un singur pictor austriac, Oskar Kokoschka (1886-)*, s-a bucurat din plin de gloria refuzată compatrioților săi[9]. Născut în Austria Inferioară unde mama lui își petrecea vacanța, acest fiu al unui aurar ceh a locuit la Viena până în 1910. În 1909 portretele sale introspective au fost expuse alături de pânzele lui Schiele și Van Gogh. În portretele care păreau a fi modelate după măștile miceniene, Kokoschka a modificat tehnica cvasipointilistă a profesorului său Klimt pentru a-i da în vileag duplicitatea.

* Kokoschka a murit în 1980 (n.t.).

La fel de fără milă ca veninosul Kraus, căruia Loos i-l prezentase pe Kokoschka, pictorul a demascat neobosit turpitudinea morală. În piesa lui expresionistă *Mörder, Hoffnung der Frauen* (*Asasin, speranța doamnelor*) (1907) plasată în Antichitate și dedicată lui Loos, artistul a căzut pradă nihilismului terapeutic. Despre această piesă, folosită ca libret pentru opera lui Paul Hindemith din 1919, Kokoschka a afirmat mai târziu: „Am simțit dintr-o dată, cu mare intensitate, că omul fusese parcă lovit de o boală incurabilă"[10]. Kokoschka a trebuit să emigreze pentru a fi recunoscut, după ce Franz Ferdinand declarase că artistul ar trebui făcut una cu pământul („*Dem Kerl sollte man die Knochen im Leibe zerbrechen*"). Până în 1918 preferința pentru arta cu tematică istorică a împiedicat Viena să sprijine un grup de avangardă asemănător lui „Das Brücke" din Dresda și „Der Blaue Reiter" din München. Fidelă preferințelor austriece, arta lui Kokoschka este, în viziunea lui Alfred Werner, esențialmente teatrală; personajele pictate șezând sau „victimele", cum le numește el, gesticulează asemenea actorilor. Folosind tușele feroce ale lui Romako și culorile luxuriante ale lui Prandtauer, Kokoschka a afișat dragostea barocă pentru spațiile vaste care dobândesc fluiditatea muzicii.

Pentru că e atât de bine cunoscut, Kokoschka a reîntărit legenda decadenței austriece. Modul în care acesta scoate la iveală corupția din rândurile burgheziei, dependența lui abjectă de Alma Mahler-Werfel și aversiunea față de modernitate, toate laolaltă sunt luate de mulți drept simboluri ale atitudinilor austriece. Kokoschka este neîndoielnic un nihilist fără leac, iar dublul talent de pictor și scriitor îl plasează în compania unor austrieci precum Schönberg, Stifter, Brücke și Billroth. Obediența lui față de civilizația occidentală decadentă contrastează cu eforturile numeroșilor reformatori și a socialiștilor de a salva de la dezastru câte ceva. Același estetism care l-a condus pe Kokoschka spre disperarea civilizației i-a făcut pe alții să lupte pentru impunerea unor reforme.

Arhitectura din Ringstrasse și criticii ei – Sitte, Wagner și Loos

Deși Viena habsburgică nu s-a ridicat niciodată la nivelul Münchenului sau Parisului în ce privește calitatea picturii sau sculpturii, clădirile înălțate după 1850 au atras cu adevărat atenția. Un așa-zis stil Ringstrasse a apărut după ce în 1857 Franz Josef a ordonat demolarea zidurilor cetății. Planurile pentru folosirea întinderilor uriașe care înconjurau orașul interior au intrat în competiție deschisă, câștigată în 1859 de germanul Ludwig Förster (1787-1863). Acesta susținea necesitatea unui bulevard sau Ring semănat cu instituții culturale și publice, finanțate prin vânzarea terenului rămas unor antreprenori[11]. Între 1860 și 1890

în Ringstrasse au fost înălțate douăsprezece clădiri publice importante, fără ca pe contribuabili să-i coste ceva. Toate clădirile au fost adaptate la stilurile anterioare, astfel încât Viena a devenit un muzeu al istoriei arhitecturii[12].

Prima clădire din Ringstrasse a fost ridicată cu zece ani înaintea deschiderii bulevardului. După tentativa din 18 februarie 1853 a croitorului maghiar János Libényi de a-l înjunghia pe Franz Josef, crimă împiedicată de nasturele de la gulerul împăratului, în 1854 a început construcția la Votivkirche, proiectată de vienezul Heinrich Ferstel (1828-1885), care a fost terminată pentru Festivalul Makart din 1879. Biserica imită parțial catedrala din Köln[13]. Următoarea clădire construită a fost Opera, în stil italian de secol XV, proiectată de profesorii lui Ferstel, vienezul Eduard Van der Nüll (1812-1868) și budapestanul August Siccard von Siccardsburg (1813-1868). Supranumită „Königgrätz-ul arhitecturii", clădirea a fost motivul pentru care Van der Nüll s-a sinucis atunci când împăratul, din superficialitate, a fost de acord cu cei care susțineau că treptele intrării principale sunt prea joase[14]. În Parlamentul construit în stil grecesc de danezul Theophil von Hansen (1813-1891) prima sesiune a avut loc în decembrie 1883. Primăria, în stil gotic belgian, proiectată de șvabul Friedrich von Schmidt (1825-1891), a fost inaugurată în 1884. În 1885 a fost inaugurată și noua universitate, proiectată de Ferstel în severul stil al Renașterii italiene; Universitatea reunea sub același acoperiș Facultățile de Drept și Filosofie separate la 1848.

În 1888 în fața Primăriei s-a deschis Burgtheater-ul, pe care hamburghezul Gottfried Semper (1803-1879) și vienezul Karl von Hasenauer (1803-1894) îl proiectaseră într-un stil descris, pe rând, drept Renaștere luxuriantă sau teatru parizian. În 1897 acustica clădirii a trebuit refăcută. Semper și Hasenauer au mai proiectat și cele două muzee ale curții, ale căror fațade în stilul Renașterii italiene au fost terminate în 1881, deși Muzeul de Istoria Artei nu a fost deschis publicului decât în 1891. În plus, Semper a schițat un plan de extindere a Hofburg-ului în stilul Renașterii germane, legându-l de cele două muzee pentru a forma o curte gigantică, asemănătoare cu cea de la Luvru. Acest plan, rămas neexecutat, ar fi creat în centrul Ringstrasse-ului o *incintă** imensă, asemănătoare celei proiectate de Semper pentru regii Saxoniei la Dresda în 1840.

Cu excepția Parlamentului și a Operei, clădirile din Ringstrasse nu sunt monumentale. Ele au fost machetate la scară minusculă, pierzându-și delicatețea în momentul aducerii la scara normală. Construite pentru a face pe placul unei burghezii care nu și-a găsit nicicând un stil propriu, aceste clădiri copiau vechi fațade, indicându-și funcțiunea prin aluzii istorice. Un parlament în stil grecesc evoca leagănul democrației, o primărie în stil belgian semnifica gloria municipalității, în vreme ce stilul Reanașterii italiene conferea frumusețe funcțiunilor teatrului și

* *Zwinger*, în germ. în orig. (n.t.).

universității. Imersiunea arhitecților în trecut perpetua pasiunea Biedermeier pentru cultivarea detaliilor. Asemenea lui Makart, arhitecții Vienei erau în primul rând niște decoratori care rearanjau elementele existente fără să inventeze unele noi. Ei preferau să-i glorifice pe maeștrii trecutului decât să le ia locul. Acest impuls istoricizant a culminat cu proiectarea clădirii Muzeului de Istoria Artei, ale cărei decorații subminau însuși scopul acesteia. Picturile de pe tavan, executate de Makart și Munkácsy, erau minimalizate de coloanele negre. În interiorul galeriilor, pereții verzi scoteau în evidență ramele aurii, dar obscurizau prezența tablourilor, la fel ca busturile plasate deasupra fiecărei uși. Zece ani de strădanii extrem de mediatizate nu reușiseră decât să insulte funcționalitatea clădirii.

Chiar de la început, construcțiile din Ringstrasse au declanșat concomitent critici și elogii. Oponenții sprijiniseră pionieratul urbanizării moderne, apărând o diversitate de alternative pentru spațiile libere generate prin planul Förster. Un romantic printre urbaniști a fost arhitectul catolic Camillo Sitte (1843-1903)[15]. Născut la Viena ca fiu al unui zidar devenit arhitect, Sitte și-a însușit valorile meșteșugului crescând într-o casă din Piaristenplatz, cunoscută astăzi sub numele de Jodok-Fink-Platz. La vremea când a intrat la universitate, în 1863, el învățase deja să iubească piețele, cheia de boltă a proiectării urbane. Pentru a se pregăti ca desenator, Sitte a studiat trei semestre anatomia și psihologia percepției vizuale la Facultatea de Medicină. A lucrat de asemenea cu Ferstel și istoricul de artă Eitelberger, care i-au trezit interesul pentru artele aplicate. După ce predase la Salzburg (între 1875 și 1883), și-a dedicat restul vieții predării desenului și practicii arhitecturale la Viena.

Modestia nu l-a împiedicat pe Sitte să-și câștige un renume mondial cu tratatul său de urbanism *Der Städtebau nach seinen künstlerischen Grundsätzen* (*Structura orașului din punctul de vedere al principiilor artistice*) (Viena, 1889). Admirând orașele medievale în genul Rothenburgului și Sienei, Sitte susținea ideea străzilor ușor unduite, care se deschid în perspective neașteptate în piețe rezidențiale. El condamna cu asprime planurile urbanistice ale inginerilor și geometrilor, considerând că distrug contactul omului cu natura. Sitte deplângea existența spațiului neamenajat din jurul clădirilor solitare, cum era cazul lui Votivkirche, proiectată de Ferstel; Sitte propunea înălțarea unei coloane în fața bisericii, menită să facă legătura cu clădirile din apropiere. El a propus de asemenea plasarea unor clădiri scunde în fața Parlamentului pentru a-l lega de structurile din preajmă.

Aparținând clasei artizanilor, Sitte a concurat estetica impresionismului vienez. Preferința manifestă pentru perspectivele în continuă schimbare și panoramele neașteptate l-a condus pe Sitte să proiecteze o imagine a orașului conformă postulatului lui Mach că experiența constă într-o secvențialitate ordonată a impresiilor. Sarcina urbanistului e aceea ca, prin curbarea ușoară a străzilor, să creeze impresii variate

pietonului și celor care călătoresc cu trăsura. Când se gândește la orașele grecești și medievale, Sitte sesizează o voință creatoare de formă, aceeași pe care istoricul de artă Alois Riegl o așază la baza întregii arte. Asemenea lui Riegl, Sitte a postulat faptul că toate orașele pot fi comparate pornind de la principiile unei estetici sistematice. Mai presus de toate, Sitte a întruchipat estetismul vienez prin atenția superficială acordată funcționalității. Asemenea unui scenograf, credea Sitte, urbanistul ar trebui să-i producă plăcere celui care contemplă rezultatele muncii sale, nu să contribuie la buna desfășurare a circulației și comerțului. Intenția lui Sitte pare a fi fost aceea de a transforma orașul într-un decor grandios de operă romantică.

Pornind de la același estetism, vienezul Otto Wagner (1841-1918) și-a dezvoltat viziunea către funcționalism[16]. Fiul unui notar catolic, el a studiat cu Van der Nüll și Siccardsburg înainte de a deveni un arhitect de succes, ocupat cu proiectarea vilelor marii burghezii. După ce a câștigat, în 1894, competiția pentru proiectarea metroului din Viena, Wagner a devenit profesor de arhitectură la Academia de Arte Frumoase, unde a apărat inovațiile antiistoricizante. El a condus campania de introducere în Viena a arhitecturii *art nouveau* a lui Van de Velde.

Chiar dacă a preferat întotdeauna suprafețele plane (dar cu ornamente fantastice), Wagner și-a pus în aplicare propriile concepții cu destulă lentoare. Kirche Am Steinhof, ridicată între 1905 și 1907 ca parte a unui ospiciu, a repus în circulație și a reîmprospătat multe dintre motivele *art nouveau*-ului, la fel ca în cazul stațiilor de metrou. Clădirea din 1906 a Casei de Economii a introdus un stil ceva mai aproape de utilitarism, preluat în multe proiecte rămase nerealizate, unele de mare anvergură[17].

În *Moderne Architektur* (Viena, 1896), scrisă pentru studenții săi, Wagner a criticat arhitectura din Ringstrasse în numele simplității funcționale. El a repudiat stilul gărilor-palat pe considerentul că ceva nepractic nu poate fi frumos. În *Die Grossstadt: Eine Studie* (*Metropola – un studiu*) (Viena, 1911), Wagner a analizat aducerea la zi a Vienei din punct de vedere arhitectural, susținând că șaizeci de ani de sistematizare reușiseră să producă doar două planuri bune: exteriorul de la Burgplatz și Schwartzenberg Platz, ambele aparținându-i lui Semper. Mai conștient de exigențele economice decât Sitte, Wagner a recunoscut faptul că într-un oraș industrial competiția pentru spațiu stătea în calea proiectării marilor parcuri și a străzilor șerpuitoare. Pentru a cruța timpul navetiștilor, el susținea că locuințele tip bloc ar trebui grupate în jurul unui Luftzentrum, care ar adăposti instituții guvernamentale, magazine și spații pentru recreere. Abandonând ideea perdelelor decorative, Wagner doarea să scoată în evidență ritmul rapid al vieții urbane, demolând în același timp mahalalele. Propunându-și mai mult decât spera să realizeze, Otto Wagner s-a dovedit a fi, asemenea lui Popper-Lynkeus și Theodor Hertzka, un autentic spirit utopic. Mai puțin atașat de trecut decât Sitte, el a construit pentru toate clasele sociale,

admițând că inginerul, și nu decoratorul, trebuie să gândească planurile pentru orașele viitorului.

Un spirit și mai incoruptibil, adversar al decorativismului, a fost discipolul lui Wagner, Alfred Loos (1870-1933)[18]. Fiul unui zidar german din Brünn, Loos a studiat la Viena înainte de a merge să locuiască la rudele lui din Statele Unite (în perioada 1893-1897). Atras de funcționalism, Loos s-a întors la Viena pentru a obiecta împotriva *art nouveau*-ului. Prieten intim al lui Altenberg, Loos a rămas de asemenea prietenul de-o viață al lui Kraus, care îl cita deseori în *Die Fackel*. Convertirea lui Loos la catolicism a fost urmată imediat de cea a lui Kraus; deși mai târziu cei doi prieteni s-au certat în privința religiei și a primului război mondial, ei aveau în continuare în comun disprețul pentru infatuare și duplicitate. Amândoi admirau stilul sobru în scris și în arhitectură; Loos a dus acest dispreț atât de departe încât a început să scrie în limba germană ca Stefan George, cu substantive fără majuscule. Ca arhitect, Loos a anticipat stilul utilitarist din ultima perioadă a lui Wagner. La 1890 Loos insista deja asupra faptului că arhitecții trebuie mai curând să dezvelească structura de grinzi a unei clădiri decât să o ascundă.

Între 1897 și 1900 Loos a semnat câteva eseuri strânse mai târziu în *Ins Leere geschprochen* (*Vorbind în gol*) (Viena, 1921)[19]. Nutrind simpatia fiului de zidar pentru meseriaș, el i-a sfătuit insistent pe confrații săi să repudieze *art nouveau*-ul. Uneltele, mijloacele de transport – de pildă, locomotiva sau bicicleta – refuză ornamentul, susținea Loos; doar primitivii admiră tatuajele. Loos considera demodat modul de a se îmbrăca al contemporanilor – uniformele militare erau la fel de inconfortabile pentru călătoria cu trenul ca și costumele stil Ludovic al XIV-lea. În „Ornament și Crimă" (1908), puristul se declara împotriva hainelor extravagante, considerându-le înjositoare:

> ...omul modern folosește hainele ca pe o mască. Individualitatea lui este atât de puternică încât nu are nevoie să și-o exprime prin vestimentație. Lipsa ornamentelor este semnul forței spirituale[20].

Asemenea lui Schönberg și Kraus, Loos dorea să reducă arta la elementele sale fundamentale.

Școala vieneză de istoria artei

Universitatea din Viena a încurajat o abordare distinctă în materie de istoria artei. Inițiind studiul diverselor arte prin intermediul legăturilor dintre ele, istoricii de artă s-au folosit de estetismul vienez[21]. Printre precursorii Școlii din Viena s-a numărat și fondatorul Muzeului pentru Artă Aplicată, Rudolf Eitelberger von Edelberg (1817-1885), care s-a străduit să îmbunătățească meșteșugul artizanilor[22]. Unul dintre studenții acestuia, Moriz Thausing (1838-1884)[23], evreu din Boemia, a

introdus la Viena tehnica autentificării, perfectată de senatorul italian Giovanni Morelli (1816-1891). Colecționarii burghezi de pictură au cerut o metodă mai sigură de verificare a autenticității tablourilor, sarcină pe care Morelli, care avea o formație medicală, a dus-o la îndeplinire prin cercetarea atentă a nasului, urechilor și picioarelor[24].

Fondatorul Școlii de Istoria Artei din Viena a fost Franz Wickhoff (1853-1909)[25]. Născut în Steyr, el a studiat arheologia greacă sub îndrumarea lui Alexander Conze (1831-1914), student al lui Semper, și paleografia sub îndrumarea fondatorului Institutului de Cercetare a Istoriei Austriece, Theodor von Sickel (1826-1908). Sub influența lui Thausing, Wickhoff a reușit să combine rafinamentul unui *connaiseur* cu studiul temeinic al arheologiei și filosofiei, pentru a atinge o precizie a observației analoagă celei pretinse de giganții Școlii Vieneze de Medicină. Sickel a fost primul membru al Școlii Vieneze care a afirmat interdependența domeniilor culturii, susținând că pictura creștină din secolele II și III a derivat din pictura murală păgână și din sculptura în relief. Și mai revoluționară a fost insistența – similară celei arătate de Guido Adler – cu care Sickel a afirmat că fiecare perioadă a artei merită studiată. Respingând canonul Renașterii care minimalizase arta romană târzie, el a comparat-o cu impresionismul francez contemporan. Susținător al lui Klimt și al arhitecturii funcționale, Wickhoff a fost pictor și poet amator, terminând *Pandora* lui Goethe într-o manieră care i-a adus elogiul criticii. Datorită vastității cunoștințelor sale, Wickhoff a îndrăznit să se rupă de tradiție, combinând rafinamentul *connaisseur*-ului cu precizia în materie de istorie și atrăgând atenția cercetătorilor asupra unor epoci considerate până atunci neinteresante.

Principiile wickhoffiene au fost rafinate de mai tânărul său coleg Alois Riegl (1858-1905)[26]. Crescut în Zablotow (Galiția), unde tatăl lui era înalt funcționar în administrația tutunului, Riegl și-a luat examenul de bacalaureat la Kremsmünster în 1874. După moartea tatălui, în 1873, unul dintre tutori a insistat ca Riegl să studieze dreptul timp de doi ani înainte de a intra la Institutul lui Theodor von Sickel, unde a beneficiat de o pregătire solidă în domeniul paleografiei. Riegl a fost și studentul lui Robert Zimmermann, al cărui formalism încuraja obiectivitatea strictă în studiul artei. Devenind istoric al artei, în perioada 1887-1898 el a fost curatorul secției de textile la Muzeul de Artă și Industrii al lui Eitelberger, obținând abilitarea în 1889 și devenind Ordinarius la universitate în 1897. În 1901 Riegl a fost numit șeful Comisiei pentru Conservarea Artei. Aducând o infuzie de spirit obiectiv în domeniul conservării, Alois Riegl a oprit demolarea clădirilor baroce și a început munca la opera în douăzeci de volume *Österreichische Kunst-Topographie* (Viena, 1907-1927), în scopul prezentării monumentelor rămase în picioare. Deși bolnav de cancer și cu auzul din ce în ce mai slab, a lucrat până în clipa morții.

În *Stilfragen: Grundlegungen zu einer Geschichte der Ornamentik* (*Problema stilului. Principii pentru o istorie a ornamentației*) (Berlin, 1893)

și în *Spätrömische Kunstindustrie nach den Funden in Österreich-Ungarn* (Viena, 1910) Riegl s-a folosit de cunoștințele sale privitoare la textilele din perioada romană târzie pentru a critica materialismul estetic al lui Gottfried Semper. Pentru a respinge preocuparea arhitectului față de materiale ca element determinat al stilului, Riegl a inventat conceptul de voința-de-a-fi a artei (*Kunstwollen*) sau intenția artistică, în scopul desemnării vieții autonome a formelor. Asemenea lui Hanslick, Riegl a susținut că schimbările formei nu sunt produse de forțele extranee ale societății, ci de impulsurile existente în interiorul formelor înseși. Faptul că Riegl a introdus termenul „voință", care sugerează în mod greșit voința conștientă a artiștilor, a fost o idee neinspirată. Cu toate că Riegl și-a scris opera mult prea devreme pentru a fi cunoscut ideile lui Freud, acest termen înșelător a fost împrumutat mai târziu de teoreticienii subconștientului Wilhelm Worringer și Oswald Spengler.

Sub influența lui Zimmermann, Riegl a introdus o pereche de opoziții polare chiar mai cuprinzătoare decât celebra formulă a lui Heinrich Wölfflin. Pentru a deosebi arta Egiptului de pictura Greciei din perioada târzie, Riegl a făcut distincția între stilurile haptice și cele optice. Această polaritate a fost stabilită pe temeiul observației că popoarele primitive nu pot recunoaște o imagine într-o fotografie – ele sesizează doar imaginile tridimensionale. Arta haptică creează imagini sculpturale, detașate, ca în cazul vechii arte egiptene, de spațiul înconjurător. Astfel de statui transmit sensul permanenței prin punerea în evidență a contururilor și evitarea valorizării prin intermediul umbrelor. Arta optică portretizează spațiul în două dimensiuni prin clarobscur, conturile accidentate și jocul de lumini impresionist. Riegl susține că cele două stiluri au alternat în istoria artei. Dacă arta haptică a Greciei a făcut loc artei optice a perioadei romane târzii, în timpul Renașterii, neoclasicismului și postimpresionismului a prevalat stilul haptic, în vreme ce stilul optic a deținut întâietatea în baroc și impresionism. Fascinat de formalism, Riegl a ignorat, asemenea elvețianului Wölfflin, pasiunile umane, susținând că judecătorul ideal al artei timpurii ar fi cineva care nu a avut niciodată ocazia să vadă operele de artă în succesiunea lor. Acești doi oameni de știință au îndepărtat bariera dintre artele majore și cele minore și dintre stilurile clasice și cele decadente. După spusele lui Edgar Wind, lor le datorăm faptul că „nu mai judecăm un stil după canoanele altuia"[27].

După moartea prematură a lui Wickhoff și Riegl, conducerea Școlii de Artă din Viena i-a revenit cehului Max Dvořák (1874-1921)[28]. Fiul curatorului castelului Raudnitz din împrejurimile pragheze, catolicul Dvořák a devenit favoritul lui Wichhoff, indignat să-i audă pe studenții germani fluierându-l pe lectorul ceh. Numit Extraordinarius în 1906, Dvořák își pregătea cursurile cu o meticulozitate ieșită din comun, aderând, până în 1914, la formalismul lui Riegl. În ochii lui Dvořák, primul război mondial a dat semnalul morții culturii materialiste; el a

prevăzut că războiul va aduce un nou spiritualism, reprezentat prin expresionismul lui Kokoschka. După război Dvořák s-a străduit din răsputeri, bătându-se pentru conservarea monumentelor Austriei. Moartea lui prematură a lăsat școala vieneză divizată între adepții lui Julius von Schlosser (1866-1938), un rafinat *connaiseur*, admirator al lui Croce, și arheologul, devenit orientalist, Josef Strzygowski (1862-1941), care postula continuitatea dintre stilurile centro-asiatice și cele nord-europene, minimalizând arta mediteraneană[29].

Înainte de toate Dvořák e important pentru programul său post-1914, inspirat din Dilthey, program care integrează istoria artei domeniului mai larg al istoriei ideilor. În eseurile reunite sub un titlu sugerat de Felix Horb, *Kunstgeschichte als Geistesgeschichte* (*Istoria artei ca istorie a ideilor*) (Viena, 1923), omul de știință ceh a examinat relațiile dintre literatură și artă, incluzând aici comparația între El Greco și teologia Contrareformei și pe cea dintre Goya și contemporanii acestuia: Goethe, Leopardi și Hölderlin. O perioadă postulatul lui Dvořák cu privire la paralelismul dintre artele vizuale și curentele intelectuale promitea să revoluționeze studiile de istoria artei. Studenții cu imaginație, asemenea lui Hans Tietze, Frigyes Antal, Dagobert Frey, Otto Benesch și Arnold Hauser, au explorat afinitățile dintre artă și literatură. Fără să pretindă în mod necesar existența unei conexiuni cauzale, ei au înaintat premisa că în orice perioadă dată problemele similare din diferite domenii sunt soluționate în maniere asemănătoare. Pentru Dvořák, orice monument de artă și orice operă literară constituie un element într-un mozaic al Zeitgeist-ului; fiecare în parte contribuie la întreg fără ca unul să-l modeleze pe celălalt. Această logică a întregurilor, care amintește de noțiunea de Gestalt a lui Ehrenfels, a fost pusă în ecuație cu o tehnică remarcabilă a detaliului de către Strzygowski în *Die Krisis der Geisteswissenschaften* (Viena, 1923) și de către Dagobert Frey în *Gotik und Renaissance als Grundlage der modernen Weltanschauung* (Augsburg, 1929). Student al lui Schlosser, Hans Sedlmayr (1896-) s-a folosit de psihologia gestaltistă pentru a formula o caracterologie a formelor artistice[30], în vreme ce arheologul vienez Guido Kaschnitz von Weinberg (1890-1958) a făcut uz de categoriile husserliene pentru a le rafina pe cele ale lui Riegl[31].

Pericolele metodei lui Dvořák au ieșit la suprafață în *Idealismus und Naturalismus in der gotischen Skulptur und Malerei* (*Idealism și naturalism în sculptura și pictura gotică*) (1918), scris între 1915 și 1917[32]. Folosindu-se de perechea de opoziții polare introdusă de Konrad Lange (1855-1921) în *Das Wessen der Kunst* (*Esența artei*) (1901), Dvořák a interpretat perioada medievală, de la anul 500 până la 1100, drept punctul culminant al idealismului spiritualist. Între 1150 și 1500 spiritul empiric al naturalismului a intrat în competiție cu idealismul, luptă încheiată prin victoria celui dintâi; ultimele urme ale idealismului au apărut la El Greco și Cervantes. După 1600 științele naturii au distrus treptat canonul naturalismului, forțându-i pe artiștii secolului

al XIX-lea fie să se ghideze după standarde proprii, fie să cedeze în fața regulilor înrobitoare. Idealismul a început să reapară, spune Dvořák, în impresionism și, mai cu seamă, în expresionism, astfel că, în *Über El Greco und den Manierismus* (*Despre El Greco și Manierism*) (1922), Dvořák a putut prevedea renașterea valorilor spirituale[33]. Dvořák a adus omagiul cuvenit specialiștilor impresioniști și expresioniști pentru specializarea lor provocatoare. Integrând filosofia poeziei, istoria sociologiei și artele plastice psihologiei, Dilthey, Worringer și Spengler au privit omul ca pe un întreg.

Din pricină că Dvořák petrecuse douăzeci de ani făcând analize formale înainte de a se aventura în istoria culturală, fuziunea dintre istoria artei și istoria ideilor este ferm ancorată în experiența acestui expert rafinat. Cu toate acestea, metoda lui nu a putut împiedica în nici un fel, cu tot spiritul său circumspect, apriorismul excesiv. Argumentând circular, pornind de la literatură la artă și invers, el putea surprinde ce anume îi făcea plăcere într-un domeniu și putea proiecta respectivul element în celălalt. În cele mai bune pagini ale sale, Dvořák a reînviat preferința Reformei catolice din Boemia pentru sistemele privite ca întreguri, identificând idealismul cu atenția pentru întreg și naturalismul cu analiza empirică a părților. În acest punct el seamănă cu Othmar Spann, al cărui concept de universalism corespundea idealismului lui Dvořák – în timp ce noțiunea lui Spann referitoare la individualism corespundea naturalismului cehului. La fel cum Spann își întreținea nostalgia după societatea preindustrială, Dvořák întruchipa dorința expresionistă de a reînvia spontaneitatea emoțională atribuită de el Evului Mediu. Cu toate că astăzi astfel de speranțe par naive, Dvořák a reușit să aprindă flacăra în sufletul a numeroși studenți prin entuziasmul și spiritul lui de întrajutorare.

Școala vieneză de istoria artei a exploatat locurile comune ale estetismului vienez pentru a spulbera prejudecățile care ținuseră în loc această disciplină. Dornici să compare artele vizuale cu literatura, oamenii de știință vienezi au presupus că în toate culturile există acel gen de intrafertilizare între genuri specific orașului lor. Printre autorii acestui demers, Saar, Hofmannsthal și Schnitzler au prețuit operele lui Klimt și Wagner, considerând că între ele și propriile lor opere paralelismul este posibil. Intoxicarea publicului vienez cu opera lui Makart și stilul Secession indica faptul că și în alte epoci consumatorii de artă intraseră probabil în aceeași relație cu artiștii. Paradoxal, de data aceasta orașul înglodat în tradiție era cel care i-a condus pe oamenii de știință să dea la o parte canonul renascentist pentru a studia perioade mai puțin cunoscute, precum epoca romană târzie, și domenii precum textilele și intarsiile. Prin Dvořák, Viena a depășit formalismul herbartian îndreptându-se spre enciclopedismul hegelian. Prin fuziunea istoriei artei cu istoria ideilor, Dvořák a proiectat concepțiile vieneze în culturi diferite, acolo unde, cel mai des, acestea se aplicau imperfect. Asemenea muzicologului Guido Adler, care a unificat tot ce era mai bun în formalismul lui Hanslick cu știința istoriei, Dvořák a devenit, cu experiența sa de istoric, pilonul de susținere al formalismului lui Riegl, ridicând probleme de metodologie care încă dau de gândit[34]. Deși Dvořák și-a apropiat contemporanii prin viziunile sale expresioniste, spiritul profetic l-a discreditat în ochii urmașilor care își doresc ca el să-și fi folosit știința mai judicios.

10
Criticii estetismului

Rosa Mayreder – o rafinată cunoscătoare a rolului femeii

Cu toate că dragostea față de arte i-a consolat pe mulți dintre vienezi, pe alții aceasta i-a condus la o atitudine sfidătoare. Acum uitata Rosa Mayreder (1858-1938) a combătut nihilismul terapeutic prin campania menită să îmbunătățească soarta femeilor[1]. Ea este socotită una dintre cele mai raționale interprete din generația sa (și nu numai) ale rolului femeii în societatea modernă. Fiica unui hotelier vienez înstărit, F. Obermayr, Rosa a crescut într-o familie burgheză numeroasă în care educația unei tinere fete se orienta exclusiv spre cultivarea frumuseții. La vârsta de doisprezece ani, ea a fost obligată să poarte corset și pantofi concepuți special pentru a-i subția piciorul și să evite gimnastica pentru a nu-și deforma mâinile. Toți susțineau că învățătura duce la pierderea părului și urâțește fața unei fete. Tânăra Rosa pleda în favoarea educației, dar fără nici o șansă, în timp ce tatăl trebuia să tragă sfori pentru ca fratele ei să termine școala. Lezată de acest favoritism, ea s-a decis să extindă gama de oportunități pentru femei. Pictoriță cu talent, Rosa frecventa același cerc artistic cu Berta Szeps și Alma Mahler-Werfel. În 1881, aici s-a întâlnit și s-a căsătorit cu arhitectul Karl Mayreder, în a cărui firmă va lucra mai târziu Adolf Loos și care a inițiat, împreună cu Otto Wagner, între 1893 și 1895, o competiție cu premii pentru completarea spațiilor neocupate din Ring. Încurajată de soțul ei, în 1893 Rosa a fondat Asociația Generală a Femeilor Austriece *(Allgemeiner Österreichischer Frauenverein)*. Cum am menționat deja, ea a fost protectoarea lui Hugo Wolf, apărându-l de critici și îndemnându-l să compună muzica pentru libretul ei *Der Corregidor*, adaptare a *Tricornului* (1874) lui Pedro de Alarcón.

Mayreder a dovedit o excepțională înțelegere a problemei femeii în *Zur Kritik der Weiblichkeit (Despre critica naturii feminine)* (Jena, 1905), carte care a devenit faimoasă în traducere engleză sub titlul *A Survey of the Woman Problem* (Londra, 1912). Spre deosebire de majoritatea feministelor, Rosa Mayreder a deplâns modul în care accidentul reprezentat de sex era folosit pentru a modela atitudini. Scopul vieții, afirma

insistent R. Mayreder, este acela de a cultiva aspectele personalității prezente în cazul ambelor sexe, cum ar fi: inteligența, caritatea și esteticismul. Inventând neologisme marcate de aceleași ciudățenii sonore ca ale lui Weininger, ea diferenția patru moduri în care un individ se poate raporta la sexualitate. În primul rând, persoana acratică sau patriotul sexual își permite un soi de sexualitate fără nuanțe, devenind fie în întregime mascul, asemenea lui Don Juan, fie în întregime femelă, asemenea Messalinei; R. Mayreder a calificat drept centrifugal acest mod de cheltuire a energiei. În al doilea rând, persoana iliastrică se străduiește să devină asexuată prin intermediul ascetismului, conservându-și energia sexuală în maniera călugărilor creștini și budiști, în scopul dobândirii unei sexualități centripete. În al treilea rând, persoana discratică este cea care nu poate atinge nici una dintre cele două extreme; incapabilă să împace sexualitatea cu alte activități, aceasta se cufundă în orice apucă să săvârșească. În termeni psihanalitici, această persoană este un nevrotic. În al patrulea rând, persoana sintetică depășește conflictul dintre sexualitatea centrifugă și cea centripetă. Două persoane sintetice care se căsătoresc învață să împartă viața intelectuală și afectivă fără să-și sacrifice împlinirea sexuală.

R. Mayreder considera că drumul spre armonia dintre sexe nu trebuie să împiedice sprijinirea cererilor femeilor pentru drepturi lărgite. Ea punea declanșarea mișcării feministe pe seama industrializării; ciclurile economice își puneau, credea ea, amprenta asupra fiecărui familist. Pe măsură ce micii negustori erau excluși din joc, iar muncitorii dați afară, gospodinele au dorit să înțeleagă forțele care generau haos în casele lor. Un al doilea factor care a promovat mișcarea feministă a fost atletismul, în special mersul pe bicicletă. R. Mayreder susținea că bicicleta, folosită începând din 1890, a făcut mai mult pentru emanciparea femeilor și pentru camaraderia dintre sexe decât întreaga mișcare feministă[2]. Felul în care R. Mayreder aproba sportul ca pe o alternativă la corsete era împărtășit de mai mulți medici; la începutul anilor 1880 Freud a trebuit să-i prescrie sedentarei sale logodnice niște pastile pentru a o vindeca de anemia (cloroza) atât de răspândită pe atunci[3].

Într-un eseu din 1913 referitor la „Sex și Cultură", R. Mayreder și-a formulat concepția privitoare la datoria femeii[4]. Citând distincția lui Houston Stewart Chamberlain dintre civilizația exterioară (*Zivilisation*) și cea interioară (*Kultur*), autoarea susținea că responsabilitățile maternității o fac pe femeie dependentă de sex, în timp ce libertatea bărbatului de a transcende sexul îi permite acestuia să construiască ordinea exterioară a civilizației. Pentru că bărbatului îi lipsesc constrângerile interioare impuse de natură, femeia trebuie să servească drept „măsură a tuturor lucrurilor". Ea are misiunea culturală de a-l împiedica pe bărbat să se piardă în activitățile exterioare. Dacă femeia nu reușește să acționeze ca o frână culturală, se va instaura imperiul lucrurilor exterioare, care va duce la răspândirea cruzimii și neglijarea

emoției. Pentru a ilustra gândirea masculină nemodelată de compasiunea femeii, R. Mayreder citează argumentul lui Weininger potrivit căruia femeile nu au suflet, o doctrină pe care biserica o condamnase deja prin anul 900. Pentru a strânge argumente împotriva teoriei lui Weininger cum că fiecare celulă poartă caracteristici sexuale, Rosa Mayreder o împinge la absurd: dacă lucrurile stau așa cum susține Weininger, atunci femeile cele mai puternice ar trebui să fie mai slabe decât orice bărbat scheletic. Pentru a aduce dovezi care să demonstreze futilitatea pretențiilor bărbaților cum că ei le înțeleg pe femei fără să le consulte măcar, R. Mayreder a întocmit o listă a calităților atribuite de către bărbați sexului opus:

> Iată-l pe Lotze spunând că „femeile urăsc analiza" și de aceea nu pot distinge ceea ce este adevărat de ceea ce este fals. Iată-l și pe Lafitte, care spune că „femeile preferă analiza". Iată-l acum pe Kingsley numind-o pe femeie „adevărata misionară a civilizației" și pe Pope numind-o imorală; Havelock Ellis spune că ea nu poate să lucreze sub presiune, iar Von Horn, că atunci când e vorba despre ducerea la îndeplinire a celor mai grele sarcini ea îl face de rușine pe bărbat; domnul de Lambert spune că femeia se joacă mereu cu dragostea, Krafft-Ebing, că este înclinată spre monogamie; Lombroso, că există „o parte pe jumătate criminaloidă în orice femeie normală", iar Bachhofen că „femeia se naște cu legea în sânge"[5].

Acest șir de stupidități constituie, spune R. Mayreder, un fetiș subiectiv creat de bărbați pentru a se autoflata. Imaginea bărbaților despre „eternul feminin" e visare cu ochii deschiși.

Dând în vileag abuzurile sexualității, R. Mayreder i-a concurat pe Krafft-Ebing și Freud, a cărui *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (Viena, 1905) a recenzat-o favorabil în anul 1906. Dezbătând ideile psihanalistului patriarhal, ea îi implora pe bărbați și pe femei să coopereze în calitate de egali pentru a cultiva aspectele nesexuale ale personalității. Fiind o persoană moderată, Rosa Mayreder s-a dovedit mult mai persuasivă decât utopicul Ehrenfels sau decât fanaticul antisexual Weininger. Insistând asupra faptului că indivizii se pot realiza unindu-se în cuplu, ea a introdus în Austria credința Reformei Catolice din Boemia, potrivit căreia binele întregului este condiționat de cel al părților. R. Mayreder a epitomizat propriul ideal de femeie ca măsură a tuturor lucrurilor, acționând ca un pol de echilibru pentru figurile quilotești de genul lui Ehrenfels sau Wolf. Cu toate că echilibrul asigurat de ea pare inofensiv acum când multe dintre cruciade au fost câștigate, Rosa Mayreder a întruchipat tot ce era mai bun în estetismul feminin al Vienei.

Otto Weininger – onestitatea căzută în misoginie și în ură de sine evreiască

Cea mai inflamantă acuzație la adresa estetismului vienez – și a femeilor Vienei – a fost formulată de către Otto Weininger (1880-1903)[6]. Spirit devastat de o conștiință superactivă, Weininger s-a sinucis la mai puțin de un an după ce dobândise o glorie subită grație variantei extinse a dizertației sale de doctorat, *Geschlecht und Charakter: Eine prinzipielle Untersuchung* (*Sex și Caracter. O cercetare de principiu*) (Viena, 1903). Probabil că nici o altă disertație nu a avut vreodată atâtea ediții – aproape treizeci până în 1940 – și nu a stârnit atâtea controverse ca această diatribă împotriva femeilor și evreilor scrisă de tânărul Weininger.

Otto era fiul unui evreu extrem de talentat, dar rigid, aurarul Leopold Weininger (1854-1922), care se căsătorise cu o femeie mai puțin dotată. Tânărul Otto a crescut alături de două surori și un frate, admirând talentul de autodidact cu care tatăl stăpânea limbile străine, priceperea lui de aurar, dragostea pentru Wagner și antisemitismul acestuia. Disprețuind lipsa de educație a mamei, Otto a permis sentimentelor sale oedipiene să degenereze într-un antifeminism violent. Urmând cursurile la Schottengymnasium, tânărul a învățat să citească în latină și greacă și să vorbească franceza, engleza, italiana, spaniola și norvegiana. Încurajat de prietenii de cafenea, printre care se numărau Oskar Ewald, Emil Lucka și Hermann Swoboda, Otto se mândrea cu dandysmul său, îndeplinindu-și sarcinile școlare fără să țină seama de profesori. Între 1898 și 1902, a studiat la Universitatea din Viena cu Friedrich Jodl (1849-1914), pentru care a scris disertația intitulată *Eros und Psyche*. Pentru că lui Jodl îi repugna caracterul lui Weininger, profesorul găsind că disertația discipolului său este plină de extravaganțe și de cruzimi, el a fost șocat să vadă că sub formă de carte, purtând titlul *Geschlecht und Charakter*, textul repurtase un asemenea succes[7]. Deși disertația se încadra în tiparele manierei științifice, versiunea extinsă părea a fi expresia tuturor ambițiilor autorului în ce privește speculațiile referitoare la evrei și feminitate. În timpul verii lui 1902 Weininger se convertise la protestantism. După ce a călătorit prin Germania în drum spre Norvegia în 1902, el a făcut și un tur al Italiei vara următoare, scriind o serie de aforisme care aveau să fie publicate postum sub titlul *Über die lezten Dinge* (*Despre lucrurile ultime*) (Viena, 1904). La întoarcerea în Viena, în septembrie 1903, Otto Weininger a căzut pradă celei mai adânci disperări, stare de spirit care l-a împins, pe 3 octombrie, să închirieze o cameră în casa unde murise Beethoven. Acolo el s-a împușcat în piept, după ce le scrisese tatălui și fratelui său, anunțându-le intenția sinuciderii. Suicidul a provocat mai multe polemici în care Kraus, Strindberg și alți admiratori ai lui Weininger i-au apărat acestuia reputația împotriva presei

clericale. Prietenii lui Weininger au demonstrat de asemenea falsitatea afirmațiilor caractereologului german Paul Möbius (1854-1906), care îl acuzase pe Weininger cum că i-ar fi plagiat cartea *Über den physiologischen Schwachsinn des Weibes* (Leipzig, 1901).

În *Geschlecht und Charakter*, Weininger a deformat o ipoteză utilă din monomanie. El postula că întregul comportament uman poate fi explicat în funcție de protoplasma masculină sau feminină din care este alcătuită fiecare persoană. Susținând că fiecare celulă a fiecărui organism are caracteristici sexuale, Weininger a inventat o serie de termeni pentru a desemna câteva tipuri diferite de protoplasmă. Idioplasma este nediferențiată sexual, arrehnoplasma este protoplasma masculină, în timp ce thelyplasma reprezintă țesutul celular feminin. Folosindu-se de formule algebrice, tânărul autor a demonstrat că proporțiile variabile ale arrhenoplasmei și thelyplasmei pot elucida probleme precum cele referitoare la psihologia geniului, fizionomie, teoria memoriei, prostituție, antisemitism și teoria rasei. Lărgind argumentația în cercuri concentrice, aceste investigații gravitează în jurul obsesiei că femeile și bărbații își sunt ireconciliabil ostili. Prin aria sa vastă de interese, Weininger caricaturizează enciclopedismul popularizat în mediul intelectual vienez de către herbartieni, care aruncau în arenă nume celebre precum Platon, Aristotel, Kant, Spencer, Schopenhauer și Darwin. Cu un soi de înfumurare amintind de idolul său Houston Stewart Chamberlain, tânărul a pretins că rezolvase o mare parte dintre problemele care îi intimidaseră pe oamenii de știință timp de mii de ani.

Cu toate că Weininger a trecut sub tăcere acest fapt, el formulase postulatul despre bisexualitatea ubicuă plecând de la ideile lui Freud. În octombrie 1900, Hermann Swoboda, prietenul lui Weininger și pacient al lui Freud, a discutat cu psihanalistul despre predispoziția bisexuală a fiecărei persoane. După ce a prins această noțiune de la Swoboda, Weininger a exagerat-o într-un tratat pe care, în toamna lui 1901, avea să i-l prezinte lui Freud însuși. Freud l-a admonestat pe Weininger, spunându-i: „Ai deschis poarta castelului cu o cheie furată"[8]. În perioada 1904-1905, Wilhelm Fliess, fost confident al lui Freud, l-a acuzat pe psihanalist că le divulgase lui Weininger și Swoboda nu numai propriile lui intuiții, ci și pe ale sale. Într-o scrisoare din 12 ianuarie 1906, adresată lui Kraus, în care Freud îl minimalizează pe Weininger, psihanalistul recunoaște că pacientul său, Swoboda, îi dezvăluise tânărului geniu anumite idei freudiene[9].

Weininger trece drept unul dintre cei mai iritanți misogini. Punând, pur și simplu, în ecuație sexualitatea și femeia, el a afirmat că aceasta din urmă îl contaminează pe bărbat în paroxismul orgasmului. Mai mult, Weininger a diagnosticat isteria drept o maladie specific feminină, datorată conflictului dintre natura profund sexuală a femeii și idealul de castitate pe care bărbații îl proiectează asupra ei. Ca într-o parodie a stereotipurilor masculine referitoare la femei, Weininger a decis că

femeile sunt libere să aleagă între prostituție și maternitate, *tertium non datur*. Și întrucât a doua ipostază e doar o mască a celei dintâi, singura cale a bărbaților de a eluda contactul cu femeile mult prea terestre este aceea de a înceta să procreeze.

Misoginismul a afectat o serie întreagă de autori austro-ungari, mulți dintre ei evrei. Joseph Roth descrie femeia ca pe o personificare a ispitei care îl îndepărtează pe bărbat de la datoria lui, slăbindu-i, prin puterea seducției, capacitatea de a realiza scopuri înălțătoare. Kafka l-a citit cu înțelegere pe Weininger, cu toate că e dificil să distingi în figurile fantomatice kafkiene influența lui Weininger de cea a lui Strindberg[10]. În tinerețe, Broch l-a stimat pe Weininger pentru moralitatea lui austeră și severitatea construcției sale polarizate, iar Kraus îl considera pe tânărul geniu un poet refulat. După ce l-a citit pe Weininger cu aviditate, Ferdinand Ebner a declarat că studentul lui Jodl dusese idealismul secular la concluzia sa logică dând în vileag antifeminismul și antisemitismul care se insinua în spatele visului spiritualității (*Geist*), drag idealiștilor[11]. Obsesia contrară a pus stăpânire pe Schiele, care a pictat până la saturație trupuri de femei, închipuind femeia nu ca vampir, ci ca partener în extazul procreației. Ambii au suferit, cum spune Alfred Werner, de *tristitia* tinerilor care nu pot reconcilia instinctul cu sentimentul datoriei[12]. Pentru Weininger, femeia joacă rolul Juditei și Salomeei, celebrate de *art nouveau;* ea nu poate fi nicidecum *alma Venus* sau *Maria redemptrix* și cu atât mai puțin personalitatea sintetică a Rosei Mayreder. În anii '20, teoria lui Weininger referitoare la protoplasmă și sexualitate a fost reabilitată de evreul tirolez Eugen Steinach (1862-1944). Acest endocrinolog care a lucrat la Praga și la Viena a promovat o tehnică de reîntinerire prin implantul de hormoni sexuali. Freud însuși a fost operat de Steinach în noiembrie 1923, în speranța vană de a opri evoluția cancerului care îl măcina.

În varianta extinsă a disertației sale, Weininger a asociat evreul cu femeia. Preluând ideea lui Chamberlain cum că evreii nu reprezintă o rasă, ci o atitudine mentală, Weininger a adus ca argument antisemitismul evreilor pentru a deduce inferioritatea înnăscută a acestora. De vreme ce evreilor, asemenea femeilor, le lipsește ego-ul și simțul aprecierii de sine conferit de acesta, ei sunt în mod necesar amorali și lascivi, într-un cuvânt, niște codoși[13]. Materialiști incapabili de sentimentul pietății, lipsiți până și de credința în bărbați care le susține pe femei, evreii excelează în primul rând în domeniul chimiei, iar soluțiile lor acide corodează idealismul. Dezvăluind ostentativ ura de sine a evreilor, Weininger a respins sionismul, considerându-l un gest de autoînfrângere: doar ca individ, evreul poate înceta să mai fie evreu. Disprețuind la propria lui persoană trăsăturile feminine pentru care i-a acuzat pe alții, Weininger seamănă cu eroul din romanul lui Ferdinand Bronner, *Schmilz* (Viena, 1905), un evreu care devine membru al unei frății antisemite pentru a-și potoli ura de sine. Parțial datorită unui ten

ceva mai colorat, Weininger a fost lipsit de o adulație precum cea arătată unui alt evreu vienez antisemit, Arthur Trebitsch (1880-1927), a cărui apariție blondă și fermecătoare făcuse din el obiectul unui adevărat cult[14].

Lăsând la o parte asemenea extravaganțe, Weininger a întruchipat un lucru cât se poate de pur și de pozitiv. Până și Freud a trebuit să admită că tânărul evreu era atins de geniu[15]. Swoboda exalta kantiana căutare a legii pe care prietenul său a întreprins-o într-un dispreț total față de imperfecțiunea terestră. Nereușind să depășească apetitul adolescentin pentru imaculata justiție, Weininger nu putea să trăiască într-un univers în care răul nu trezea indignarea nimănui. În timpul plimbărilor sale nocturne, el se lamenta astfel:

Schauder

Allmählich kehr ich heim an diese Stätte
Mit müden Sinnen, schlaff und ohne Kraft;
Wie jeder andere ist der Tag verronnen.
Der Mond ist da, soll trösten für die Sonnen.

Des Winters schweigend' mitleidslose Kälte,
Der Himmel starr in seinem Leichentuch:
Es schneit in meinem Herzen, seine Sehnsucht
Erfrieret langsam vor des Lebens Zucht.

Fior

Spre casă mi se-ntoarnă pașii către ăst loc țintit,
Făr' de putere, mizer, cu suflet vlăguit,
S-a dus și astă zi ca alta orișicare.
Luna-i colo, a soarelui de-a pururi consolare.

Învăluit în gerul greu și mut al iernii,
Țeapăn și neclintit e ceru-n giulgiul vremii.
Tot mai adâncă iarna, zăpada-mi cade-n suflet șui,
Acolo unde dor îngheață și viață să-ncolțească nu-i[16].

În acest poem Weininger dă glas fascinației față de moarte care i-a animat pe mulți dintre scriitorii Tinerei Viene. Într-o lume fremătând de femei și sex, el își găsește pacea numai în mormânt.

Mai evident decât în cazul altor impresioniști, opera și viața lui Weininger au fost o ilustrare a nihilismului terapeutic. Disprețuind societatea și politica, Weininger s-a retras atât de mult în contemplarea destinului omenesc, încât a uitat de dorința de a-l îmbunătăți. Asemenea giganților Școlii Vieneze de Medicină, el a preferat unei terapii prompte diagnosticul post-mortem, sacrificând pacientul de dragul adevărului științific. Pentru acest moralist, terapia presupunea auto-paralizie, transformându-l astfel într-o ființă nu mai puțin narcisistă decât esteții

pe care i-a disprețuit. Weininger a trăit și a murit pe culmile geniului: un tânăr care acumula cunoștințe cu atâta aviditate încât nu a reușit niciodată să prindă rădăcini. Disprețuind sălile de bal și bordelurile Vienei iubitoare de plăceri, el a întruchipat obsesia tinerilor evrei care doreau să se impună prin eroism intelectual. În vreme ce Freud, Schnitzler și Herzl și-au canalizat ambițiile, transformându-le în opere durabile, Weininger a ars prea repede și cu prea mare intensitate. Weininger a întrupat, mai evident decât oricine altcineva, promisiunile și potențialul distructiv ale intelectualității vieneze.

11

Fascinația în fața morții

Moartea – un bastion împotriva schimbării

Diversele atitudini care au caracterizat spiritul Vienei – estetismul, nihilismul terapeutic, impresionismul – erau parte a atitudinii austriecilor față de moarte. Analiza spiritului de reconciliere care domina atitudinea față de moarte va elucida interacțiunea dintre pozitivism și impresionism, inspiratoare a atâtor teoreticieni novatori. Spre deosebire de unguri, care visau la acțiunea politică, austriecii cultivau viziunea barocă asupra morții ca împlinire a vieții. Nimeni nu a exprimat acest lucru mai bine decât Mozart în scrisoarea din 4 aprilie 1787, adresată tatălui său:

> În ce privește moartea (privită mai de aproape), ținta existenței noastre, ei bine, între mine și cel mai bun și mai sincer prieten al umanității s-au stabilit relații atât de intime în ultimii ani încât imaginea ei nu mă mai înspăimântă, ci este liniștitoare și consolatoare! Și îi mulțumesc lui Dumnezeu că mi-a dat cu atâta grație prilejul (înțelegi ce vreau să spun) să învăț că moartea este cheia adevăratei noastre fericiri. Niciodată nu mă culc noaptea fără să mă gândesc că – așa tânăr cum sunt – s-ar putea să nu trăiesc să văd o altă zi; cu toate astea, nimeni dintre cunoscuți nu ar zice că sunt posomorât sau trist. Mulțumesc mereu Creatorului pentru această binecuvântare și îmi doresc din suflet ca fiecare dintre semenii mei să se poată bucura de acest lucru[1].

O jubilație asemănătoare străbate *Requiemul*, mesa compusă de Mozart pe patul de moarte. În nuvela *Mozart auf der Reise nach Prag* (*Mozart în drum spre Praga*) (Stuttgart, 1856), Eduard Mörike l-a portretizat pe compozitorul suferind punându-și în cumpănă bucuriile și tristețile. După ce a fost introdus în cercul francmasonilor de către Joseph Haydn în 1785, Mozart a învățat de la aceștia să privească moartea ca pe un prieten și consolator. Francmasonii predicau o convingere larg răspândită printre austrieci, și anume că moartea este o parte a vieții. Moartea dezvăluie o față ascunsă a experienței umane, întruchipând, cum spunea Hermann Bahr, esența ultimă a tot ceea ce nu putem cunoaște aici:

> Iubesc moartea. Nu ca salvator, căci viața nu mă face să sufăr, ci ca un consumator. Moartea îmi va aduce tot ceea ce îmi lipsește încă. Abia atunci sămânța vieții mele va germina pentru întâia oară. Moartea nu-mi ia nimic, și cu toate astea îmi dă atât... [Aștept moartea] cu o bucurie febrilă, la fel cum, copii fiind, obișnuiam să așteptăm Christkindl (Aprinderea pomului de Crăciun); stăteam pe întuneric și printr-o crăpătură a ușii pătrundea în cele din urmă o primă rază a luminii mult așteptate[2].

Această afirmație, plină de beatitudine, cum că moartea duce la perfecțiune un lucru deja bun a fost reformulată cu nuanțe de mai mulți scriitori, de la Feuchtersleben și Stifter până la Werfel și Broch. Broch a reiterat mesajul lui Mozart, spunând că moartea este o provocare continuă pentru creație:

> Alături de omul realmente religios și de poet stă de-a pururi moartea, stimulându-i să dea vieții un sens superior și, prin aceasta, să arate că viața nu a fost trăită zadarnic[3].

În viața de zi cu zi, reverența față de moarte genera un ritual complex al doliului. Atunci când soțul Mariei Tereza a murit, în 18 august 1765, aceasta a îmbrăcat doliul pe viață, împlinind cu pompă regală o ceremonie dragă tuturor austriecilor. După ce a ales peruca în locul părului natural, ea a transformat camera mortuară în capelă și s-a mutat la al treilea etaj al Hofburg-ului, unde a viețuit în niște camere îmbrăcate în mătase neagră. Mai mult, împărăteasa își petrecea fiecare a optspre-zecea zi rugându-se, la fel ca întreaga lună august a fiecărui an. Maria Tereza s-a abandonat întru totul acestui ritual de cultivare a memoriei soțului, de parcă acesta ar fi fost plecat doar într-o lungă călătorie[4].

În rândul aristocrației și oamenilor de rând, cultul morților atrăgea după sine și un ritual de venerare a corpului neînsuflețit. În *Innocens* (1866) Saar descrie cum contemplarea unui corp neînsuflețit, pregătit pentru înmormântare, l-a învățat să se resemneze; în *Ein Abschied*, Schnitzler evocă o scenă asemănătoare. Zweig a descoperit în obiceiul vienez de a pune în scenă înmormântări somptuoase – cunoscute datorită „frumoaselor trupuri neînsuflețite" (*schöne Leiche*) – un simptom al estetismului vienez[5]. Cu toate că la Viena spectacolul era elementul principal al înmormântărilor, ceremonialul presupunea mai curând o credință superioară decât o simplă preferință pentru caracterul pompos al evenimentului. Până târziu, în secolul XX, catolicii austrieci au crezut că morții continuă să trăiască în sufletele rudelor și prietenilor. În *Die Ahnfrau* (1918) Grillparzer dramatizează legenda „bietului suflet" care bântuie până e răzbunat. Această doctrină a dobândit o formulă hetero-doxă în tratatul filosofului silezian Gustav Theodor Fechner (1801-1887). Apărută sub pseudonim, *Das Büchlein vom Leben und Tod* (*Cărticica despre viață și moarte*) (Leipzig, 1836; a 2-a ediție, 1866) era extrem de răspândită în Austria. Acest fiu de pastor a adus o infuzie de filosofie

romantică a naturii în doctrina creștină, susținând că nemurirea înseamnă impactul neîntrerupt pe care o persoană îl exercită asupra sufletelor celor care îi supraviețuiesc. Așa cum Isus trăiește în Biserică, morții rămân prinși de cei vii, cântându-le în suflete ca pe strunele unei alăute. Richard Coudenhove-Kalergi a exprimat această credință mai concret atunci când a descris modul în care l-a afectat moartea tatălui pe copilul de doisprezece ani care fusese:

> Pe atunci nu știam că adesea îi pierdem pe cei vii. Dar morții rămân cu noi pentru totdeauna. Căci, lucru ciudat, profunda influență a tatălui meu asupra evoluției mele ulterioare se datorează morții lui timpurii. În străfundurile sufletului îmi doream să-i continui viața pasageră și să o desăvârșesc pe cât putem de bine[6].

Nu în mai mică măsură decât Mozart și Broch, Coudenhove-Kalergi onora puterea dătătoare de viață a morților.

O explicație pentru atracția față de „frumosul cadavru" apare într-o teorie neglijată a lui Auguste Comte (1798-1857) referitoare la fetișism[7]. În perioada târzie, Comte susținea că maiestatea divină tinde să-l subjuge pe credincios dacă acesta nu găsește un simbol care să preia și să focalizeze starea de adorație. Comte specifică funcțiile îndeplinite de fetiș: în primul rând, funcția de a-i aminti credinciosului voința divină existentă în fiecare obiect; în al doilea rând, de a-i răsări spontan în minte; în al treilea rând, de a face legătura între maturitate și copilărie; în al patrulea rând, de a da coerență și plauzibilitate actului de supunere și, în al cincilea rând, de a demonstra că este sinteza dezirabilă a întregii activități umane. În Austria întregul ceremonial mortuar se concentra în jurul trupului neînsuflețit al celui iubit, care servea drept fetiș în sensul comtean. Trupul neînsuflețit pregătit pentru înmormântare întruchipa voința lui Dumnezeu pe pământ, focaliza emoția tuturor, lega toate fazele vieții umane, concentra venerația publicului asupra unui obiect concret și demonstra puterea pe care o avea dragostea de a transcende spațiul și timpul. Acest gen de fetiș te atrage magic în Cripta Capucinilor din Viena (*Kapuzinergruft*), unde își dorm somnul de veci, în sicrie de bronz, toți Habsburgii, începând cu 1633; unele sicrie sunt fixate pe postamente, altele stau direct pe podea. În această criptă, chiar și astăzi, vizitatorul nu poate să nu tremure în fața morților, așa cum putrezesc ei unul lângă altul în sarcofage cu emblemele vieții, deși învăluite într-un miros de praf. Aceste sicrie perpetuează patosul înmormântării, simbolizând omagiul etern adus monarhiei, acelor servitori ai lui Dumnezeu care au plecat dintre noi[8].

Ceremonialul austriac al morții a refuzat artele negre – voodoo, necrofilia și necromanția plictiseau un popor care preamărea viața fără să se teamă de moarte. Nu se simțea nevoia ca spiritele morților să fie îmblânzite prin ritualuri acolo unde toate înmormântările erau festive, iar doliul era public, unind fiecare individ cu strămoșii și cu Larii cetății. Totuși, după 1880, întrucât zelul religios începuse să slăbească,

spiritismul a cunoscut o oarecare vogă la Viena. Nimeni altul decât prinţul moştenitor Rudolf s-a coborât până într-atât încât să demaşte un medium şarlatan care folosea un întreg arsenal de înşelăciune, la fel de sofisticat precum cel din *Der Geisterseher* a lui Schiller (1788)[9]. Un alt detriment îl reprezenta faptul că fascinaţia faţă de moarte era obositoare şi genera o stare nostalgică, în special în rândul claselor de jos. Oamenii mărunţi portretizaţi de Saar şi Ebner-Eschenbach vedeau frecvent în moarte eliberarea de o lume lipsită de înţelegere. Încununând o viaţă de satisfacţii umile, moartea era considerată un eveniment măreţ. Şi mai exista un aspect în măsură să dăuneze înmormântărilor pompoase de care vienezii erau atât de ataşaţi. Oraşul era tentat să aştepte până ce un mare talent murea şi doar atunci îi acorda toate onorurile. După moartea lui Grillparzer în ianuarie 1872, întreaga Vienă s-a întrecut să îngrămădească tone de coroane pe trupul neînsufleţit, grăbindu-se să compenseze anii de uitare aproape totală de după retragerea autorului din viaţa publică. Mult prea des, aşa cum sublinia Ferdinand Kürnberger, vienezii preferau, asemenea bizantinilor, să ridice statui unui geniu mort decât să-l onoreze în timpul vieţii[10].

Omagierea exagerată a morţilor a încurajat indiferenţa faţă de cei vii. La mijlocul secolului al XIX-lea, doctorii vienezi păreau că apreciază autopsiile mai mult decât salvarea pacientului. Cultul morţii întărea preferinţa pentru lucrurile pierdute, specifică gustului vienez. Zelul colecţionar al Biedermeier-ului, arhitectura istoricizantă a Ring-ului, idila operetei ofereau tot atâtea forme de respiro şi depărtare de viaţă, substituind-o prin comuniunea atemporală cu trecutul sau utopiile. Ritualurile estetice aveau în secolul al XIX-lea sensul pe care ruinele, craniile şi mormintele îl avuseseră în secolul al XVII-lea – austriecii preferau să intre în comuniune cu morţii decât să sară în ajutorul celor vii. Ostilitatea faţă de schimbare era sanctificată prin nenumărate monumente şi ceremonii, de parcă muzica ar fi putut să aboleasca viitorul. Atunci când, în 1922, Georg Lukács a diagnosticat viziunea despre lume a burgheziei, calificând-o drept „reificată", pentru că în ochii respectivei clase lumea este neschimbătoare şi de neschimbat, probabil că el s-a gândit la Viena. Glorificând trecutul, omagiind în acelaşi timp moartea, majoritatea vienezilor trăiau un sentiment de autosatisfacţie incapabilă de înnoire.

Moartea ca simbol al efemerului

Literaţii vienezi care, în jurul anului 1900, frecventau cafenele şi scriau foiletoane aveau aceeaşi înclinaţie faţă de evanescent, în special sub forma lui ultimă : moartea. Fascinaţia faţă de tot ceea ce e trecător justifică în mare parte clasificarea unor scriitori ca Hofmannsthal, Schnitzler, Beer-Hofmann, Schaukal şi Altenberg în familia impresioniştilor.

Dintre toate tentativele de a defini această atitudine, cea mai reuşită îi aparţine istoricului de artă maghiar Arnold Hauser (1892-), care a caracterizat impresionismul drept arta urbană care „descrie lucrurile în schimbare, ritmul nervos, brusc, alert, dar care prinde în continuu impresiile din viaţa oraşului"[11]. Impresionismul presupune „rolul de spectator... o afirmare a singurătăţii, o aşteptare, o ne-participare – pe scurt, atitudinea estetică pur şi simplu"; „El va înţelege şansa ca principiu al oricărei fiinţe, iar adevărul momentului drept acea realitate care invalidează orice alt adevăr[12]". Pentru impresionist, natura trece printr-un proces de evoluţie şi, mai ales, de decădere. Nu e de mirare că Hermann Bahr îl considera pe vienezul Ferdinand von Saar (1833-1906) drept creatorul Tinerei Viene. Acei *habitués* de la Café Griensteidl recunoşteau în oamenii mărunţi ai lui Saar şi în *ratés* semnele prevestitoare ale propriei lor deziluzionări şi plasticităţi.

Fascinaţi de decădere, aceşti fii ai burgheziei, fără nici o ocupaţie, au dus veneraţia barocă faţă de moarte la extreme nemaiîntâlnite. Pentru ei moartea era promisiunea eliberării de plictiseală ; într-o lume învechită, ea singură rămânea o necunoscută omnipotentă. Sinucigându-se, Weininger a realizat ceea ce nenumăraţi alţii visau să facă. În *Der Tor und der Tod*, Hofmannsthal a făcut portretul unui tânăr estet plictisit de viaţă după ce o gustase pe toate feţele. Contemplarea morţii era reversul feacismului vienez. Reflecţia asupra morţii a însemnat pentru impresioniştii vienezi ceea ce marcionismul a însemnat pentru Praga şi implicarea politică pentru Budapesta.

Nimeni nu a invocat omniprezenţa morţii în viaţă cu atâta forţă ca acel dandy născut la Brünn, Richard Schaukal (1874-1942), care a locuit la Viena începând cu anul 1903. Gustând din plin ubicuitatea morţii, catolicul Schaukal a preamărit virtuţile ceremoniei funerare prin care oamenii se aclimatizează cu Marea Ordine :

> Oare nu moartea în viaţă, oare nu miezul ei, cea care se află în noi, în jurul nostru, suflând asupra noastră, oare nu ea este prietenul şi tovarăşul nostru ? [...] Toţi oamenii trăiesc în marea umbră a morţii, care vine de la Dumnezeu şi care ar trebui să le fie tot atât de familiară ca parfumul florilor de la fereastră sau ca răsuflarea din piept[13].

Altundeva el descrie nimicnicia care îl copleşeşte pe un tânăr estet aflat de veghe la catafalcul unui prieten, care a murit fără să-şi plătească pariul făcut pe o cutie de trabucuri[14].

O perspectivă şi mai sinistră asupra înmormântărilor a fost cea susţinută de evreul vienez Albert Ehrenstein (1886-1950). Admirator al lui Karl Kraus, el a împărtăşit antisemitismul şi nihilismul terapeutic al acestuia, apropiindu-se de marcionism atât cât era cu putinţă în cazul unui vienez. Prima şi cea mai cunoscută operă a lui Ehrenstein este romanul *Tubutsch* (Viena, 1911), ilustrat cu douăsprezece desene de Kokoschka, în care se povesteşte viaţa unui vienez bogat care, cu toată

averea lui, se plânge că nu are nimic altceva decât numele. Tubutsch își încheie povestirea asemuind moartea cu un surugiu care nu are voie să vorbească deloc cu clienții lui, nici să le dea vreun indiciu cu privire la destinație. În nuvela *Begräbnis* (*Înmormântarea*) (1912), Ehrenstein a descris o înmormântare evreiască la Floridsdorf, unde grupul de burghezi, în loc să fie cuprins de durere, este deranjat de faptul că evenimentul i-a întrerupt rutina zilnică[15]. Burghezii din cortegiul funerar sunt îmbrăcați atât de elegant încât naratorul decide că ar fi mai bine să nu participe la propria înmormântare. Dacă ar fi spus un banc prost sau ar fi purtat un costum nepotrivit, participanții s-ar fi putut să nu îl ierte. Satira macabră a acestui detaliu care înlocuiește manifestarea durerii maschează dezgustul de sine al lui Ehrenstein, care după 1920 a părăsit din punct de vedere spiritual „Barbaropa" pentru a se adânci în cultura chineză.

O apreciere oarecum pozitivă a morții îl alimentează pe un alt evreu vienez, Richard Beer-Hofmann (1866-1945)[16]. În *Der Tod Georgs* (*Moartea lui Georg*) (Berlin, 1900), moartea lentă a unui tânăr profesor îl face pe prietenul acestuia, Paul, să se confrunte cu propria inutilitate. Încărcat de imnuri înălțate naturii, acest monolog interior la persoana a treia ni-l prezintă pe Paul tot mai aproape de ideea uniunii cu generațiile trecute. Joseph Roth (1894-1939) a descris un proces similar în *Radetzkymarsch* (*Marșul lui Radetzky*), unde moartea în urma unui duel a prietenului său evreu, Dr. Demant, adâncește legăturile afective ale naratorului cu străbunii. Mai târziu, Roth evocă agonia modestului Jacques, servitorul căpitanului von Trotta. Jacques este omul mărunt, în tradiția inițiată de *Ein Spätgeborener* (1875) a lui Ebner Eschenbach, care până și pe patul morții este gata să-și slujească stăpânul. Moartea lui îl zdrobește pe căpitan, care vede cum ultima sa legătură cu trecutul se rupe. În societatea semifeudală celebrată de Roth, moartea întărea legătura dintre generații: „Tot ce s-a dezvoltat a avut nevoie de timp pentru a crește și tot ce a pierit a avut nevoie de timp pentru a fi uitat"[17].

Triestinul Italo Svevo (1861-1928) intră în competiție cu acești învățăcei austrieci ai morții[18]. Fiul unui tată austriac și al unei mame evreice-italiene, Svevo, al cărui nume real este Ettore Schmitz, a studiat la Würtzburg înainte de a se stabili la Trieste, unde a locuit din 1878 până în 1928. După ce tatăl său a dat faliment, el a trebuit să lucreze ca funcționar într-o bancă din 1879 până în 1897, trăind mai apoi ca scriitor independent. În 1907 Svevo a luat lecții de engleză de la James Joyce. Asemenea altor intelectuali triestini, Svevo a nutrit un sentiment de dragoste amestecată cu ură atât față de Austria, cât și față de cultura burgheză pe care o vedea degradându-se în jurul său. Afinitatea cu spiritul austriac l-a încurajat să scrie într-o limbă hibridă, apreciată mai curând în străinătate decât în Italia. Tânăr fiind, a fost influențat de Schopenhauer, iar în *Una Vita* (*O viață*) (1893) a făcut portretul unui funcționar de bancă, Alfons Nitti, căruia sinuciderea îi apare ca o binevenită eliberare. În ceea ce ar putea fi numit un „portret al artistului

la tinerețe", *Senilita* (*Senilitate*) (1898), apare un alt om mărunt, care se simte îmbătrânit prematur. Ambele povești se bazează pe tehnica fluxului conștiinței, similară celei schnitzleriene. După 1900 Svevo a fost influențat mai întâi de Weininger, apoi, în mod decisiv, de Freud, care este pus sub lupă în *La Coscienza di Zeno* (*Conștiința lui Zeno*) (1923). După moartea tatălui, Zeno își cultivă trăirile interioare, ale căror naivități caricaturizează atât psihanaliza, cât și modul de viață al soldaților austrieci. Svevo a devenit celebru în anii '20 datorită aprecierii lui James Joyce, însă rădăcinile sale austriece au fost în mare parte ignorate.

Cel mai faimos dintre acești poeți ai morții – și un caz tipic de impresionism – a fost doctorul Arthur Schnitzler (1862-1931), evreu vienez. Fiul unui laringolog ungur, tânărul Schnitzler a ajuns la maturitate ca un dandy al Ring-ului. El și-a dezvăluit ciudățeniile de tânăr ucenic al tatălui în memoriile, publicate recent, *Jugend in Wien: Ein Autobiographie* (Viena, 1968), scrise între 1915 și 1918. În această carte Schnitzler descrie cât de diferit apare moartea într-o sală de disecție și la căpătâiul pacientului:

> La căpătâiul unui mort, chiar dacă e cineva necunoscut care tocmai a murit, moartea stă întotdeauna acolo, ca un eveniment incredibil de măreț, în vreme ce la morgă, lipsită de înfiorare, ea se deplasează asemenea unui magistru pedant, de care studentului i se pare că îi este permis să-și bată joc[19].

În numeroasele sale nuvele, Schnitzler a explorat felul în care moartea alină rănile celor vii. În *Ein Abschied* un june galant află că iubita lui se află pe patul de moarte în casa soțului acesteia. Vinovat și dezorientat, el se dă drept un prieten pentru a interoga doctorul și, atunci când vede în cele din urmă trupul neînsuflețit, și-o imaginează pe femeie cum îi reproșează că își ascunsese dragostea. Nuvela evocă, prin intermediul unui monolog interior la persoana a treia, un caleidoscop de stări mereu în schimbare, culminând cu momentul în care protagonistul se strecoară pe furiș de la înmormântare, rușinat de propria-i duplicitate. În *Die Toten schweigen* (*Morții care tac*) (1897), o soție adulterină scapă dintr-un accident de trăsură în care iubitul ei este ucis. Femeia fuge de la locul accidentului prin ceața nopții, furișându-se în casă, unde știe că-i va mărturisi totul soțului ei. Ea încearcă să-și împace soțul, recunoscând că-i lipsește forța de a chema poliția. În *Der Ehrentag* (*Ziua de glorie*), Schnitzler portretizează un om mărunt care joacă de o viață roluri minore la Burgtheater. Atunci când iubitul primadonei organizează un grup care să-l aplaude, această nonentitate, neobișnuită cu aplauzele, ajunge să se sinucidă, ceea ce o determină pe actriță să rupă orice relație cu instigatorul farsei. Ea recunoaște că-l plăcuse pe acel actor modest mult mai mult decât pe fantele de cafenea. Cea mai mișcătoare dintre toate scrierile sale e însă *Der Tod des Junggesellen* (*Moartea unui camarad*) (1907), în care un celibatar moare, lăsând instrucțiuni ca după deces trei dintre prietenii săi să primească niște documente

sigilate. După prezentarea condoleanţelor, cei trei prieteni deschid plicurile şi află că celibatarul avusese aventuri cu nevestele fiecăruia dintre ei. Deşi nici unul nu-i spune celuilalt, fiecare decide să-şi ierte soţia, înclinându-se plin de pioşenie în faţa morţii, marele conciliator. În fiecare dintre aceste povestiri, Schnitzler scoate în evidenţă momentul de iluminare care transfigurează individul prin eliberarea din impasul unor conflicte reprimate. Trecând prin ceea ce Joyce numeşte „epifanie", personajele ating cunoaşterea eliberatoare, pentru a desface treptat nodul unei suferinţe nerezolvate. Moartea vindecă, permiţându-le celor vii să se defuleze în maniera psihanalizei. Luate prin surprindere de moartea prietenului, personajele din aceste nuvele ating înţelepciunea bătrânilor, care, după cum sună un aforism al lui Ebner-Eschenbach, nu suportă să fie cruzi faţă de ceea ce trebuie să părăsească pentru totdeauna.

Deşi afinităţile dintre Schnitzler şi Freud vor fi îndelung explorate mai târziu, modul în care a ilustrat primul dintre cei doi trăsăturile impresionismului vienez merită a fi subliniat aici. Apelând la definiţia lui Arnold Hauser, putem spune că Schnitzler a meditat asupra „coincidenţei dintre aproape şi departe, a stranietăţii lucrurilor celor mai apropiate, de fiecare zi, asupra sentimentului de a fi de-a pururi despărţit de lume"[20]. Schnitzler, spectatorul etern, are acea abilitate proteică de a intra în pielea unor alte persoane. Personajele lui au capacitatea tipic vieneză de a fi actori într-o piesă, în care unii fac paradă de suferinţă, iar alţii îşi fac un obicei din a se arăta afectaţi. Într-un interviu acordat de Schnitzler lui George Sylvester Viereck la mijlocul anilor '20, dramaturgul a dat mentalităţii impresioniste forma unui credo: „Viaţa creează iar şi iar noi minuni. Totul se schimbă. Totul e nou. Fiecare oră naşte o nouă lume"[21]. Schnitzler şi-a manifestat atât de presant nevoia de varietate încât scria la două piese dintr-o dată şi, invariabil, citea o serie de cărţi simultan. El şi-a mărturisit, de altfel, dorinţa arzătoare de a vedea lucrurile familiare lui mereu dintr-un alt punct de vedere:

> Doar atunci când natura se repetă pe sine îi recunoaştem varietatea. Atunci când un poet se repetă, spunem că se învecheşte. Nimic pe lume nu justifică o asemenea concluzie. Poetul, asemenea naturii, caută perfecţiunea experimentând cu acelaşi material[22].

Anticipând accentul pe care Hauser îl pune pe căutarea insistentă a schimbării de către impresionişti, Ernst Bertram (1884-1957), unul dintre discipolii germani ai lui Stefan George, descria în 1909 literatura Tinerei Viene ca pe o literatură schizofrenică[23]. Aceşti esteţi erau atât de labili, declara Bertram, încât, la fel ca în jocul scenic al Eleonorei Duse, orice ipostază dispărea înainte de a fi sesizată. Străduindu-se să-l pună în lanţuri pe Proteus, artiştii au încercat să oprească clipa în loc, în tablourile lui Romako, în nuvelele lui Schaukal, foiletoanele lui Altenberg, versurile lui Hofmannsthal sau eseurile lui Bahr[24].

Schnitzler a admis că Viereck resimte o anumită frustrare în faţa caracterului eluziv al vieţii:

> Nu gândim nici în cuvinte, nici în tablouri, ci în ceva ce nu putem percepe. Dacă am putea percepe acel lucru, am avea o limbă mondială... Muzicianul vorbeşte într-o limbă universală. Gândirea este individuală şi intraductibilă[25].

Omagiind emoţia şi considerând-o mai contagioasă decât limbajul, Schnitzler a căutat să dezvăluie o lume ascunsă în spatele celei manifeste. Nu mai puţin decât Freud, Schnitzler credea că fiecare impresie comunică deopotrivă cunoaşterea şi iluzia, susţinând că cuvintele sunt întotdeauna ecoul, dar niciodată substratul experienţei, care e imposibil de transmis. De aici şi paradoxul – observat şi în cazul şi Svevo şi al lui Schaukal – că familiarul pare straniu, iar departele, obişnuit. Pentru impresioniştii vienezi, moartea se oferea ca arbitru suprem pentru a simboliza concomitent conţinutul latent al vieţii, subconştientul şi emoţiile pe care cuvintele nu le pot transmite. În nuvelele lui Schnitzler doar moartea unui prieten poate exercita acea influenţă capabilă să disloce falsul vieţii obişnuite. Pentru impresionist, clipa însemna moarte şi renaştere în egală măsură.

Deschiderea în faţa vicisitudinilor şi multiplicităţii ne ajută să explicăm originalitatea unor gânditori de talia lui Freud, Schnitzler şi chiar Mayreder, care s-au străduit să strângă laolaltă datele experienţei într-un mozaic impresionist. Caracterul labil pe care Schnitzler îl sesiza în toate datele experienţei este de mult salutat ca o trăsătură feminină. Talentul lui Schnitzler, al lui Bahr, al lui Hofmannsthal – dar şi al lui Freud – de a portretiza femei nu a fost un accident; el constituia filonul principal al sensibilităţii comune a acestora. Criticii asemenea lui Bertram, care consideră că impresioniştii vienezi sunt pasivi şi feminini, recunosc ceea ce reprezintă un punct forte al acestora şi, în acelaşi timp, un punct slab. Unii, asemenea lui Ehrenstein, s-au pierdut în nihilismul terapeutic, în vreme ce alţii, ca Schaukal şi Hofmannsthal, au îmbrăţişat tradiţia. Toţi au construit nenumărate perechi de opoziţii polare, întreţesând pasagerul şi permanenţa, prezentul şi trecutul, manifestul şi latentul. Creatori atât de diferiţi precum Freud şi Bahr, Mayreder şi Weininger, Musil şi Kassner, Buber şi Broch au dedus o serie de perechi binare şi au derivat lanţuri de neologisme capabile să le exprime.

Încurajând deschiderea spre noi perspective şi atrăgând atenţia asupra faptelor trecute cu vederea, impresionismul a pus în valoare creativitatea. Minţile cele mai ascuţite, precum cele ale lui Freud şi Mach, au temperat pozitivismul, generând posibilităţi alternative de abordare a construcţiei sistemice, în care premisele nu sunt niciodată considerate irefutabile. Acest amestec de impresionism şi pozitivism însemna în cazul lui Freud faptul că el considera noile intuiţii bine venite atâta vreme cât ele nu răsturnau, aşa cum se întâmplă la Alfred

Adler și la Jung, bazele încă nesigure. Printr-o alianță nu tocmai comodă între impresionism și precauția câștigată în decursul experienței de laborator, Freud a ridicat cel mai durabil monument al Apocalipsei Vesele, îmbrăcând intuițiile artistului în propozițiile dogmatice ale omului de știință.

Moartea ca refugiu – intelectuali austrieci sinucigași

Între 1860 și 1938 un număr incredibil de intelectuali austrieci s-au sinucis. Prințul moștenitor Rudolf nu a fost decât cel mai cunoscut dintre zecile care au hotărât să pună capăt unui chin care nu mai putea fi suportat. Dacă moartea lui Rudolf, în ianuarie 1889, a făcut din Imperiul Habsburgic patria sinuciderilor, există numeroase nuvele care atrag atenția asupra predominanței acestui fenomen. J.J. David în *Ein Poet* (1892), Svevo în *Una Vita*, Schnitzler în *Der Ehrentag*, Saar în *Ausser Dienst* (1904) și Ebner-Eschenbach în *Das Tägliche Leben* (1910) descriu moartea cu înțelegere. În acest capitol voi trece în revistă aproape două duzini de cazuri de sinucidere, relatând dispariția anumitor figuri amintite în alte capitole ale cărții[26].

Trei oameni de litere eminenți și trei oameni de știință de renume internațional s-au sinucis pentru a curma suferința unor boli incurabile. Adalbert Stifter a murit la 28 ianuarie 1868, la două zile după ce-și tăiase beregata pentru a scăpa de chinurile provocate de un cancer al ficatului. Romancierul iubitor de armonie care își afirmase credința leibniziană în Providență nu a reușit să găsească o altă soluție, pe măsura agoniei de care a avut parte. La 24 iulie 1906 Ferdinand von Saar s-a împușcat la Viena din cauza unei boli de stomac incurabile, dar și din pricină că ascensiunea noilor curente literare îl îngrozea. Cu douăzeci de ani mai devreme, în jurul aceleiași date, se sinucisese soția lui. Un caz oarecum diferit este cel al dramaturgului Ferdinand Raimund (1790-1836), care s-a împușcat după ce a fost mușcat de propriul său câine. Ca și cum ar fi fost el însuși simbolul „omului mărunt" de tip Biedermeier, lui Raimund îi intrase în cap ideea – greșită, după cum s-a dovedit – că respectivul câine era turbat. Asemenea lui Stifter și Saar, Raimund era torturat de faptul că operele sale nu erau apreciate.

Încă două cazuri de sinucidere, provocate de boală, s-au succedat la un interval de trei ani și au produs o imensă consternare. Fizicianul vienez Ludwig Boltzmann, profesor popular și cercetător asiduu, s-a sinucis în 5 septembrie 1906, la Duino, lângă Trieste, siderând lumea savanților. Catolic pios prin educație, Boltzmann a căzut pradă depresiei după un banchet dat în cinstea sa cu ocazia împlinirii vârstei de șaizeci de ani. Epuizat după ani întregi de muncă în laborator și nemaisuportând

miopia acută de care suferea, s-a temut că își pierduse capacitatea de creație. Atacurile din ce în ce mai grave de anghină pectorală au provocat acest gest cu totul neașteptat. Plâns de toți ca primul fizician sau primul naturalist eminent care și-a curmat zilele, moartea lui Boltzmann l-a scandalizat pe colegii de breaslă, care au lansat ipoteza că ar fi suferit de un sindrom nervos temporar. Încercând să liniștească lumea academică europeană, unul dintre necrologi l-a citat pe Boltzmann însuși, care afirmase cu câțiva ani în urmă: „Numai o persoană care nu-i în toată firea (*nicht bei Sinnen*) își poate lua zilele"[27].

Evreul galițian și sociologul Ludwig Gumplowicz a creat o senzație ceva mai mică atunci când el și soția lui s-au otrăvit la 20 august 1909. Cunoscut drept un teoretician riguros al conflictelor de grup, profesorul din Graz era un om exuberant care de zeci de ani își îngrijea soția suferindă. După ce și-a mușcat din întâmplare limba în 1907, în 1909 s-a îmbolnăvit de cancer. Ca să evite momentul stingerii în fața ochilor neputincioși ai soției, au ales împreună euthanasia. Spre deosebire de Boltzmann, omul de știință de șaptezeci de ani și-a privit destinul cu stoicism, fără să fie prea tulburat de moartea fiului său, Maximilian Ernst Gumplowicz (1864-1897), cu doisprezece ani înainte. În contrast cu temerile trăite de Boltzmann și Gumplowicz, tenacitatea lui Freud, care din 1923 până în 1939 a suportat durerea agonizantă provocată de un cancer al palatului, este remarcabilă. El nu a fugit de durere, ci, înfruntând-o, a scris șase cărți și a atins astfel vârsta de optzeci și trei de ani. Încă mai simptomatice pentru situația din Austria au fost sinuciderile provocate de conflictul dintre convingerile interioare și circumstanțele exterioare. După cum am menționat deja, în aprilie 1868 unul dintre arhitecții Operei din Viena, Eduard Van der Nüll, s-a spânzurat din cauza unei fraze deplasate care îi scăpase lui Franz Josef, referitor la, altminteri, magnificul edificiu pentru care și-a dat întreaga viață. Tovarășul și colaboratorul lui de nedespărțit, August Siccard von Siccardsburg, a murit la două luni după aceea de infarct, pe fondul unei imense dureri. Împăratul a fost atât de îngrozit de efectul remarcii sale – făcută nejustificat în fața unui adjutant – încât timp de aproape cincizeci de ani de la acest incident nu și-a mai exprimat niciodată părerile în public, repetând mașinal fraza ajunsă proverbială: „*Es war sehr schön, es hat mich sehr gefreut*" – „A fost foarte frumos, mi-a plăcut foarte mult"[28].

O altă tragedie Biedermeier l-a avut ca protagonist pe inventatorul Franz von Uchatius (1811-1881), care a lucrat douăzeci de ani să perfecționeze un aliaj denumit bronz-oțel. Produs după 1874 de uzinele Škoda din Pilsen, aliajul respectiv a dat Austriei cel mai puternic tun din Europa. Înăcrit de anii de tergiversări birocratice și dezamăgit de eșecul invenției sale, testată pentru tunurile maritime, Uchatius s-a omorât în iunie 1881. Autopsia a scos la iveală faptul că el suferisea de un cancer incipient al stomacului. Cu toate că s-a sinucis, inventatorul a fost

înmormântat după opt zile, asemenea prinţului moştenitor Rudolf, cu toate onorurile militare şi religioase.

Sinuciderea a jucat un rol crucial în cariera lui Sigmund Freud. La 13 septembrie, Nathan Weiss (1851-1883), un neurolog evreu cu perspective, s-a spânzurat într-o baie publică din Viena, la zece zile după ce se întorsese dintr-un voiaj de nuntă dezastruos, pentru care sacrificase aproape totul. Pentru că moartea lui Weiss a lăsat liber postul de la catedra de neurologie a Facultăţii de Medicină, Freud s-a decis să se lanseze în acest domeniu; logodnicei sale îi explica sinuciderea lui Weiss prin ura de sine a evreilor[29]. Un an mai târziu, istoricul de artă evreu Moriz Thausing (1838-1884) s-a înecat în Moldova, epuizat peste măsură de o stare de iritabilitate şi oboseală. La fel ca Boltzmann, şi Thausing a plătit un greu tribut perfecţionismului. Un an după aceea, poetul morav Alfred Meissner, unul dintre avocaţii prieteniei dintre cehi şi nemţi, a fost hărţuit până şi-a tăiat beregata, la Bregenz, după ce episcopul praghez Franz Hedrich (1823-1895) îl acuzase timp de douăzeci de ani de plagiat. La paisprezece ani după acest eveniment, criticul literar maghiar Jenö Péterfy (1850-1899), un excelent cunoscător al lui Platon, Aristotel şi Dante, s-a sinucis pentru a pune capăt incertitudinii perfecţioniste care îl chinuia de multă vreme.

După 1900 o serie de gânditori austrieci, care nu trecuseră de treizeci de ani, şi-au luat viaţa. Cel mai renumit a fost, desigur, Otto Weininger, care s-a sinucis în casa unde murise Beethoven. În timp ce toţi criticii îşi băteau joc de moartea lui ca o lecţie despre pericolele nihilismului, prietenii îl omagiau pentru că nu se abătuse de la propriile principii. Dar să ni-l reamintim pe fiul lui Ludwig Gumplowicz, Maximilian, expert de mare perspectivă în literatura poloneză, care s-a împuşcat în 1897, închis fiind pentru crima de lezmajestate. Maximilian Gumplowicz fusese adus la exasperare de propriile eforturi de a îmbunătăţi lumea. În aprilie 1908, pictorul expresionist vienez Richard Gerstl s-a sinucis pentru că vienezii îi ignorau talentul. Doi ani mai târziu, la Berlin, chimistul Max Steiner (1884-1910), evreu praghez, s-a otrăvit după ce ani de-a rândul scrisese tratate despre gândirea liberă şi darwinism. Un alt evreu antisemit, a cărui sete de perfecţiune semăna cu a lui Weininger, Steiner, trecuse la catolicism cu un an înainte[30]. În noiembrie 1914, Georg Trakl, alcoolic şi dependent de droguri, a murit într-un spital din Cracovia din cauza unei supradoze. Nu se ştie dacă poetul vizionar, deconcertat din pricina suferinţei la care fusese martor ca medic pe frontul galiţian, şi-a luat pur şi simplu viaţa sau a fost vorba de un simplu accident[31]. În jurul anului 1900 cel puţin trei tineri, care mai târziu vor deveni celebri, au încercat să se sinucidă fără succes. La 1895 cehul Alfred Kubin (1877-1959), dependent de alcool şi de hipnotism, a încercat să se împuşte pe mormântul mamei sale, iar în 1903 Alban Berg (1885-1935) a avut o tentativă de sinucidere în urma unei iubiri eşuate. În octombrie 1898, suferind de o paralizie progresivă

produsă de sifilis, Hugo Wolf a încercat să se sinucidă la scurt timp după ce a ieşit dintr-un spital de boli nervoase.

Sinuciderile erau atât de frecvente printre tinerii sub treizeci de ani încât membrii Societăţii de Psihanaliză din Viena, condusă de Alfred Adler, au dedicat un simpozion acestei probleme la începutul anului 1910. În particular ei investigau sinuciderile din rândul elevilor de liceu, după cum se vede din *Der Vorzugschüller* (1900) a lui Marie von Ebner-Eschenbach. Wilhelm Stekel şi Isidor Sadger susţineau că sinuciderea îşi are originea în dorinţa de rezolvare a vinei sexuale, în special a masturbării, în timp ce Adler vedea în sinucigaşul adolescent persoana care încerca să fugă de sentimentele de inferioritate necompensate. Stekel a mers până la a afirma că:

> Nimeni nu se sinucide dacă nu a dorit să ucidă pe altcineva sau, cel puţin, a dorit moartea altcuiva. Noi, psihanaliştii, ştim ce rol important joacă în evoluţia nevrozelor ideea flirtului cu ideea morţii rudelor celor mai apropiate sau a persoanelor mai îndepărtate[32].

Conducând simpozionul, Freud nu şi-a ascuns nemulţumirea faţă de rezultat observând că participanţii nu oferiseră nici o explicaţie şi nu definiseră procesul care distruge instinctul de autoconservare[33]. În 1910, Freud nu era încă gata să postuleze instinctul morţii.

După 1918, în decurs de cinci ani, s-au produs două sinucideri în sânul mişcării psihanalitice, trezind Schadenfreude* a criticilor ei. În martie 1919 evreul slovac Victor Tausk (1879-1919) s-a sinucis după ce scrisese o serie de lucrări despre mecanismul psihozelor[34]. Recent divorţat, în 1913 el a consumat o aventură cu Lou Andreas Salomé, după ce, în timpul războiului, petrecuse patru ani teribili ca medic militar. Epuizat de război şi considerându-se un ratat, Tausk a scris câteva scurte scrisori de adio lui Freud, doamnei Lou Salomé şi logodnicei sale, cu care urma să se căsătorească peste opt zile. Vienezul Herbert Silberer (1882-1923), prieten apropiat al lui Stekel, s-a spânzurat de rama ferestrei din camera unde locuia, torturat de faptul că studiile sale de mitologie şi simbolism fuseseră repudiate de cercul lui Freud.

Între 1920 şi 1937 s-au produs trei sinucideri notorii în rândul intelectualilor maghiari. Juristul Felix Somló (1873-1920) şi-a pus capăt zilelor la Cluj, dezgustat de faptul că universitatea de acolo fusese cedată statului român. În 1937 doi poeţi unguri s-au sinucis: proletarul Attila József (1905-1937), care va deveni erou marxist după 1945, s-a aruncat sub roţile unui tren, iar langurosul poet liric Gyula Juhász (1883-1937) a reuşit să pună capăt unei vieţi nefericite după unsprezece tentative eşuate[35].

Copiii a patru scriitori importanţi se adaugă listei tinerilor austrieci care s-au sinucis. Pe Maximilian Gumplowicz l-am amintit deja. Fiul lui Ernst Mach, Heinrich, şi-a luat viaţa în 1894, după terminarea studiilor

* Bucuria răutăcioasă (n.t.).

la Göttingen. Tatăl nu și-a mai revenit niciodată de pe urma loviturii, care e posibil să fi fost cauza infarctului său petrecut patru ani mai târziu. În iulie 1928 fiica lui Arthur Schnitzler, Lilli, a murit de o infecție a sângelui după ce își tăiase venele, făcându-și tatăl să-i amintească Almei Mahler-Werfel că în 1907 îl văzuse pe Gustav Mahler zdrobit de durere la moartea fiicei sale[36]. În iulie 1929 fiul de douăzeci și șase de ani al lui Hugo von Hofmannsthal, Franz, s-a împușcat în casa părinților săi din Rodaun. Peste două zile, tatăl, care suferea de trei ani de arterioscleroză acută, a făcut infarct în momentul în care se pregătea să meargă la înmormântarea fiului. Hofmannsthal-tatăl a fost îngropat în același mormânt cu fiul, îmbrăcat în veșmântul Ordinului Franciscan Terțiar. Incapacitatea acestor fii ai unor tați celebri de a-și duce viața în umbra numelui părinților este o mărturie tragică a forțelor distructive care au subminat, mai tenace și mai nemilos decât oriunde altundeva, Imperiul Austro-Ungar.

Un tip distinct de sinucidere spre care Europa a fost împinsă de către intelectualii austrieci este suicidul evreilor din pricina nazismului. La 16 martie 1938 Egon Friedell a sărit de la fereastra apartamentului său în timp ce trupele speciale naziste luau cu asalt scara locuinței. Fizicianul brünnez și scriitorul semimarcionist Ernst Weiss (1882 sau 1884-1940) s-a sinucis la Paris, la fel ca Wilhelm Stekel (1868-1949), suferind de diabet, la Londra. Doi ani mai târziu Stefan Zweig (1881-1942) s-a împușcat, împreună cu cea de-a doua soție, undeva lângă Rio de Janeiro, declarând că e prea bătrân pentru a se mai putea integra într-un mediu cu totul nou[37]. Istoricul vienez al științei Edgar Zilsel (1891-1944) s-a sinucis la New York parțial din același motiv, adică din incapacitatea de a se adapta la lumea nouă.

O probă în plus a faptului că sinuciderea era acceptată ca un gest firesc în Austria e oferită de două rapoarte false. În martie 1889 pictorul Anton Romako a sfârșit brusc de moarte naturală. Moartea prințului moștenitor Rudolf fiind încă proaspătă în mintea austriecilor, a apărut imediat zvonul că Romanko și-ar fi pus singur capăt zilelor pentru a scăpa de mizerie și de singurătate. Romancierul vienez Otto Stoessl (1875-1936), care își încânta cititorii cu povestirile lui despre artiștii neglijați, a construit un scenariu în jurul presupusului suicid al lui Romako în nuvela *Der einzige Kenner* (*Unicul expert*) (1932). Întrucât Romako a fost o persoană atât de retrasă și de modestă, au trecut ani până să se afle că de fapt el nu s-a sinucis[38]. Încă și mai simptomatic pentru modul în care austriecii flirtau cu moartea a fost zvonul că și Theodor Herzl ar fi ales să se sinucidă[39]. Această aserțiune falsă ar putea să conțină un dram de adevăr, în măsura în care Herzl s-a consumat prea mult pentru promovarea sionismului. La 3 iunie 1904 Herzl fost adus la Edlach, stațiune din Austria Inferioară, într-o stare de colaps; acolo, la 1 iulie, a contractat o pneumonie. Și-a petrecut ultima zi de viață, 3 iulie, așteptându-și mama să sosească de la Viena; aceasta ajuns la căpătâiul lui cu câteva ore înainte ca el să se stingă, în prezența

doctorului curant. Pentru că biografii lui Herzl privesc cu dispreț orice comentariu cu privire la sinuciderea lui, posibilitatea acesteia rămâne să fie demonstrată. Dacă există dovezi, acestea ar arunca o lumină diferită asupra atitudinii austriecilor față de sionism.

Cele două duzini de sinucideri enumerate aici sunt foarte greu de evaluat, lăsând la o parte tentativele de sinucidere, zvonurile sau suicidele provocate de naziști. Cei opt tineri dotați care au ales să părăsească viața în jurul lui 1890 lăsau în urmă o societate care îi nedreptățea pe mulți. Într-adevăr, lista geniilor chinuite care s-ar fi putut sinucide, dar nu au făcut-o, e mult mai lungă: Gustav Mahler, Hugo von Hofmannsthal, Oskar Kokoschka, Egon Schiele, Albert Ehrenstein, Ludwig Wittgenstein și Otto Rank au reușit într-un fel sau altul să-și depășească nefericirea fără să aleagă soluția morții. Într-o atmosferă încărcată de Protektion și duplicitate, intelectualii disperați preferau sinuciderea unei existențe încheiate într-o casă de sănătate. Cu excepția ungurilor János Bolyai, István Széechenyi și Nikolaus Lenau, toți supuși detenției psihiatrice, Imperiul Habsburgic nu a generat cazuri de nebunie prelungită, dacă e să facem o comparație cu cazurile germanilor Hölderlin, Robert Schumann, Nietzsche sau Oskar Panizza, fără a-i mai menționa pe francezii Gérard de Nerval și Paul Verlaine. Oare nu cumva ceremonialul baroc al morții și succesorul acestuia, cultul impresionist pentru evanescență, au făcut ca sinuciderea să pară atractivă, chiar naturală pentru anumiți austrieci? Neputincioase în fața pornirii unor intelectuali precum Stifter, scrupulele romano-catolicismului ar fi putut introduce ideea sinuciderii într-o cultură care celebra moartea ca pe o parte nedezvăluită a vieții. În rândul celor care contemplau această posibilitate, convingerea că moartea îi vindecă pe cei rămași în viață a diminuat probabil sentimentul de teamă în fața opiniei publice. Relativa absență a sinuciderilor în rândul intelectualilor maghiari înainte de 1920 sugerează faptul că imersiunea lor în politică era o modalitate de a lupta împotriva sinuciderii. Mai puțin alienați și dedicați reformei politice, intelectualii maghiari nu au văzut cu ochi buni nici impresionismul, nici moartea prematură.

Așa cum demonstrează cazul lui Weininger, înclinația pentru sinucidere ar putea proveni din nihilismul terapeutic. Ungurul vienez Karl Polanyi (1886-1964) a făcut această observație într-un articol despre *Hamlet* în 1954. Fratele său, Michael Polanyi, povestea că, în timpul primului război mondial la care luase parte ca ofițer de cavalerie, a citit piesa de douăzeci de ori. În personajul Hamlet el descoperea o atitudine caracteristică pentru mulți dintre contemporanii săi; asemenea prințului danez, nici aceștia nu se puteau decide să trăiască:

> Dacă ar fi provocat să aleagă între viață și moarte, el [Hamlet] ar fi terminat, de vreme ce nu poate alege viața[40].

Acceptând să trăiască doar atât cât puteau să aleagă între viață și moarte, austriecii au lăsat viața să degenereze într-o oportunitate

pierdută. Această ezitare reprezintă reversul impresionismului vienez – lumea habsburgică îndrăgea atât de mult evanescenţa încât nu putea să aleagă supravieţuirea. Refuzând să se dedice vieţii, impresioniştii fie s-au situat de partea nihilismului terapeutic, ca Weininger şi Ehrenstein, fie au împărtăşit scrupulele lui Schnitzler, Hofmannsthal şi Bahr. Încă de dinainte de 1900, aceşti gânditori trecuţi cu hotărâre de partea apolitismului au refuzat să combată violenţa care cotropea viaţa politică sub influenţa iredentiştilor şi antisemiţilor. Anticipând activitatea Cercului din Viena din anii '30, impresioniştii nu au putut găsi un argument raţional împotriva brutalităţii. Alegând să se auto-excludă din politică, esteţii Tinerei Viene au promovat o modalitate de acceptare a morţii propriei lor lumi, transmisă apoi urmaşilor. Ferdinand Kürnberger îi numea odată pe vienezi „poporul care nu poate să spună nu". Refuzând să spună nu în faţa violenţei şi a morţii, vienezii de la 1900 au cultivat un gen de deschidere care a făcut din ei nişte pionieri ai modernităţii. Cu toate acestea, lipsa de fermitate i-a exclus de la momentul culegerii roadelor: acceptând compromisul cu moartea, impresioniştii şi urmaşii lor au dat fără să ştie o mână de ajutor asasinilor.

12

Filosofii ştiinţei

Ernst Mach şi reducerea filosofiei şi psihologiei la fizică

Renunţând la metafizică şi cultivând multiplicitatea, pozitivismul în varianta vieneză semăna cu impresionismul. Interacţionând ca nişte „fraţi-care-se-ceartă", aceste mentalităţi le-au servit ca suport numeroşilor filosofi ai ştiinţei, filosofi ai limbajului şi psihanalişti. Acest capitol examinează modul în care ostilitatea faţă de metafizică i-a inspirat pe fizicienii deveniţi filosofi, atât de numeroşi la Viena. Cel mai renumit dintre ei a fost Ernst Mach (1838-1916), unul dintre gânditorii vienezi cei mai inventivi şi mai influenţi[1]. După ce l-a întâlnit pe Mach la Praga la sfârşitul lui noiembrie 1882, William James, care avea pe atunci patruzeci de ani, i-a scris soţiei sale: „I don't think anyone ever gave me so strong an impression of pure intellectual genius"[2].

Născut la Turas, lângă Brünn, Mach îşi datorează independenţa spiritului parţial faptului că a fost instruit, până la vârsta de cincisprezece ani, acasă, de către tatăl său. Proprietar şi profesor care, la 1848, simpatizase cu rebelii, tatăl l-a îndemnat pe Mach să urmeze modelul eroilor literaturii greceşti şi latineşti. Deşi foarte tânăr, Mach şi-a luat bacalaureatul la Krems în 1855, dată la care apucase deja pe drumul gândirii libere. A studiat matematica şi fizica la Viena cu germanul Johannes von Ettingshausen (1796-1878), luându-şi doctoratul în 1860 şi abilitarea în 1861. La puţină vreme după aceea l-a întâlnit pe Joseph Popper-Lynkeus, care îi va deveni prieten pe viaţă. Ani de zile Mach a dat lecţii particulare, predând psihofizica lui Fechner, după care a devenit profesor de matematică la Graz, postură în care a rămas între 1864 şi 1867. La Graz, el a fost unul dintre apropiaţii economistului Emmanuel Herrmann (1839-1902), care a inventat în 1869 cartea poştală. Cei mai fructuoşi ani Mach i-a petrecut ca profesor de fizică experimentală la Praga – din 1867 până în 1895. În timpul anului 1879-1880 el a fost rector al universităţii pragheze, opunându-se viguros separării acesteia în, universitatea cehă şi cea germană. După ce reforma respectivă a fost pusă în practică, Mach a refuzat realegerea sa ca rector, asemuind luptele cehe împotriva germanilor cu războaiele religioase din secolul

al XVII-lea. În 1895 Mach a acceptat invitația de a ocupa la Viena postul de șef al catedrei de istoria și teoria științei inductive, înființat de Theodor Gomperz la stăruințele fiului său, Heinrich. Un an mai târziu lui Mach i s-a alăturat fostul său coleg praghez, Friedrich Jodl.

Mach nu a putut preda la Viena decât trei ani, întrucât în 1898 a suferit un atac de cord într-o stație de trăsuri, în urmă căruia i-a fost paralizată partea dreaptă, fapt care l-a constrâns să-și dea demisia de la universitate în 1901. Deși la acea dată el refuzase deja un titlu nobiliar, a acceptat să fie membru în Herrenhaus. După aceea a trăit ca pensionar la Viena, atât de neputincios încât nu putea nici măcar să mai cânte la instrumentele lui îndrăgite, pianul și orga. Sinuciderea fiului său Heinrich în 1894 l-a lăsat neconsolat, cu toate că mezinul, Ludwig, a încercat să suplinească absența fratelui său îngrijindu-și tatăl cu cea mai mare grijă și, în același timp, muncind asiduu în laborator. Mach a murit în 1916 la München, unde se dusese ca să fie aproape de Ludwig. În ciuda opiniilor sale inconfortabile, Mach era o ființă extrem de blândă, întotdeauna generos cu studenții și adversarii deopotrivă.

După al doilea război mondial, numele lui Mach a ajuns să fie sinonimul aviației supersonice și al vitezei. Tehnic vorbind, numărul Mach indică raportul dintre viteza fluxului de aer și viteza sunetului. Fizicianul elvețian Jakob Ackeret (1898-) a propus, la sfârșitul anilor '20, folosirea numelui Mach pentru respectiva mărime ca o modalitate de omagiere a pionieratului acestuia, din perioada pragheză, adică de la sfârșitul anilor 1860. Utilizând tehnica fantei de difracție, inventată de germanul Toepler în 1864, Mach a fotografiat zborul cartușelor în aer. În *Optisch-akustische Versuche* (*Cercetare asupra opticii acustice*) (1872), el a precizat că acele cartușe care depășesc viteza sunetului produc nu una, ci două unde de șoc: o creastă de gaz îngustă în față și o undă secundă creată prin vacuum în urma ei. Mach a mai descoperit că declanșarea unei arme de foc e însoțită întotdeauna de două fenomene: zgomotul împușcăturii (*Knall des Geschosses*) și detonarea armei de foc (*Donner des Geschützes*), care se produce la apertura țevii. Aceste analize au fost confirmate prin fotografierea unui tun în funcțiune, în 1889, la baza navală din Pola și la uzinele Krupp din Meppen[3]. Abia patruzeci de ani mai târziu Ackeret a aplicat descoperirile balistice ale lui Mach în studiul aerodinamicii componentelor de avion.

La vremea sa, Mach era renumit pentru filosofia monistă a științei, care a ajuns să fie identificată la Zürich cu empirio-criticismul lui Richard Avenarius (1843-1896)[4]. Deși Mach l-a citit pe Avenarius abia în 1883, el avea să-i crediteze mai târziu pozitivismul, afirmând că acesta a făcut ca propriul său pozitivism să fie acceptat. Mach nu prea își lua în seamă reputația pe care o avea printre filosofii profesioniști, râvnind la o reputație în rândul profesioniștilor din domeniul științelor naturii. Asemenea prietenului său Popper-Lynkeus, Mach respecta foarte mult iluminismul pentru faptul că dăduse în vileag proasta aplicare a

conceptelor de Dumnezeu, natură și suflet. Împotriva acestor ficțiuni, Mach invoca principiul economic al briciului lui Occam: cea mai bună teorie este cea care conține un minimum de variabile. Urmând porunca lui Wilhlem Ostwald, care sună astfel: „Nu ai voie să găzduiești în tine însuți nici o imagine mentală sau ceva asemănător acesteia", Mach a susținut insistent că în fizică măsurătoarea trebuie să înlocuiască reprezentarea imagistică. El a respins ipotezele teoriei eterului sau atomului, considerându-le constructe metafizice care multiplică inutil entitățile. Descoperirea radioactivității de către Henri Becquere (1896) a venit prea târziu pentru a zdruncina scepticismul lui Mach cu privire la atom. Mai mult, el a atacat teoria einsteiniană a relativității speciale, parțial pe motivul că aceasta pleacă de la premisa existenței unor legi extramentale ale naturii. Doar mult mai târziu Mach a recunoscut că pe Einstein îl stimulase respingerea timpului absolut ca abstracțiune[5].

Philipp Frank (1884-1966), evreu praghez care a studiat fizica la Viena, după care i-a luat locul, în perioada 1912-1939, lui Einstein ca profesor de fizică la Praga, cita pentru a caracteriza poziția lui Mach un aforism al lui Goethe:

> Die Konstanz der Phänomene ist allein bedeutend; was wir dabei denken, ist ganz einerlei.
>
> Constanța fenomenelor este importantă prin ea însăși – ceea ce gândim noi despre aceasta e facultativ[6].

Frank a specificat faptul că neîncrederea manifestată de Mach față de teorie a fost utilă doar în măsura în care apăra fizica de atacurile venite dinspre alte discipline. Totuși, în interiorul disciplinei, fenomenalismul tindea să sugrume ipotezele constructive. Într-o vreme în care majoritatea fizicienilor se mândreau că descoperă în cele mai ascunse secrete ale naturii, lui Mach îi făcea plăcere să le reamintească greșelile anterioare. El își întemeia scepticismul cu privire la teorie făcând istoricul ipotezelor din mecanică, acustică, optică și teoria căldurii. Dând în vileag gafele predecesorilor săi, Mach spera să evidențieze artificialitatea propriilor formulări. Împreună cu Pierre Duhem, el a devenit fără să știe un pionier al istoriei științelor.

După ce a luat în primire catedra de la Viena, Mach s-a ocupat și mai serios de studiile istorice. În cursul inaugural, el a susținut că explorează relațiile dintre fizică, psihologie și epistemologie. Mach a definit sarcina filosofiei drept prelungire critică, conlucrare și unificare a științelor individuale, idee preluată ulterior de către Otto Neurath[7]. În *Erkenntnis und Irrtum: Skizzen zur Psychologie der Forschung* (*Înțelegere și eroare – schițe asupra psihologiei cercetării*) (Leipzig, 1905, a 5-a ediție, 1926), Mach și-a demonstrat afinitățile cu sociologia pragmatică a cunoașterii. Respingând total teoria kantiană a apriorismului numeric, Mach susține că sistemul de numere întregi a apărut pentru a satisface o nevoie economică a notației și calculului simplu.

Ostilitatea lui Mach faţă de teoretizare în fizică a fost întărită şi de cercetările din domeniul psihologiei. El a fost primul care a utilizat metodele propuse de Gustav Fechner în lucrarea sa în două volume *Elemente der Psychophysik* (Leipzig, 1860). Propunând o măsurătoare a stimulilor, acest fiu de pastor încercase să reformuleze dogma teologică a interdependenţei dintre trup şi suflet. Dând la o parte metafizica lui Fechner, în 1860 Mach a început să testeze legea formulată de Ernst Heinrich Weber (1795-1878) potrivit căreia intensitatea senzaţiei variază direct proporţional cu intensitatea stimulului. În 1863 Mach a comunicat rezultatele cercetării sale într-o serie de conferinţe[8]. În *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*[9] (*Contribuţii la analiza senzaţiilor*) (Jena, 1886, a 2-a ediţie, 1900), Mach a recapitulat toate cercetările empirice asupra senzaţiilor pentru a-şi apăra propria doctrină potrivit căreia senzaţiile (*Empfindungen*) sunt unicele elemente ale experienţei. Mach a lăsat cu totul la o parte eul, considerându-l o ipoteză inutilă. Conştiinţa este alcătuită din senzaţii care apar într-un flux ordonat, continuu, iar memoria presupune retrezirea unei constelaţii anterioare de senzaţii. Cu toate că aparatul nostru senzorial modifică necesarmente tot ceea ce percepe, ne lipsesc mijloacele de diferenţiere a impresiilor de realitate. Abandonând orice distincţie dintre realitate şi aparenţă, Mach l-a lăsat pe om să plutească într-o mare de aparenţe. El a pretins că îmbrăţişase această doctrină la doi-trei ani după ce a citit în biblioteca tatălui său, la vârsta de cincisprezece ani, lucrarea lui Kant *Prolegomene la orice metafizică care se va putea înfăţişa drept ştiinţă* [titlul în limba română; traducerea lui Mircea Flonta şi Thomas Kleininger; studiu introductiv şi note de Mircea Flonta, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1987 – n.t.]. La fel ca la Meinong, şi la Mach continuă să prolifereze seria de metafore chimice dragi empiriştilor de secol XIX.

În afara cercetărilor asupra fluxului de aer, Mach a făcut o descoperire epocală în psihologie. Lucrând simultan cu mentorul lui Freud, Josef Breuer, deşi independent de acesta, Mach a descoperit funcţia canalelor semicirculare din urechea internă. În *Grundlinien der Lehre von den Bewegungsempfindungen* (*Trăsăturile generale ale sistemului deplasării senzaţiilor*) (Leipzig, 1875), Mach a spus că i s-a confirmat sugestia făcută de F. Goltz în 1870 că aceste canale labirintice sunt organe de simţ pentru echilibru[10]. Mach a demonstrat că în timpul mişcării capului, lichidul din canale se deplasează mai încet pentru a activa nervii. Breuer a adoptat o abordare neurologică, demonstrând că atunci când aceste canale sunt îndepărtate, starea de ameţeală nu poate fi indusă, iar în timpul mişcării rapide a capului ochii execută o mişcare reflexă în direcţia contrară. Mach şi Breuer s-au arătat generoşi unul cu celălalt, creditându-se reciproc pentru ceea ce era, în fond, o descoperire dublă.

Mach a exercitat o mare influenţă ca filosof şi una încă mai mare ca psiholog. În lumea folosofilor, el a reprezentat o provocare pentru

Mauthner şi a sa critică a limbajului; Husserl a fost stimulat în anii 1890, când s-a opus psihologismului lui Mach.

Stöhr şi Wahle s-au referit la modul în care Mach respingea existenţa eului, formulând o doctrină potrivit căreia psihicul este format dintr-un şir de evenimente izolate. Psihologia reducţionistă a lui Mach a fost primită excelent în rândul impresioniştilor Tinerei Viene. În *Dialog vom Tragischen* (Berlin, 1904), Bahr a utilizat noţiunea machiană a eului irecuperabil (*das unrettbare Ich*) pentru a explica subiectivitatea confraţilor săi, prevăzând că întreaga critică va saluta concepţia despre lume a lui Mach, descoperind în aceasta „filosofia impresionismului"[11]. Tânărul Hugo von Hofmannsthal (1874-1929), care a audiat conferinţa lui Mach în 1897, avea afinităţi remarcabile cu acesta. În *Chandosbrief* (1902), Hofmannsthal deplânge pierderea acelui punct arhimedic în stare să contribuie la deosebirea aparenţei de realitate. Poetul se simţea în derivă din pricina unui flux al senzaţiilor care, nici adevărate, nici false, se contopeau într-o realitate exterioară. Gotthart Wunberg a subliniat că atât Hofmannsthal, cât şi Mach împrumutaseră terminologia lui Fechner, pentru care termeni precum *spirit*, *suflet*, *conştiinţă* (*Geist*, *Seele* şi *Bewusstsein*) erau interşanjabili[12]. Acest vocabular presupunea un proces de depersonalizare în care sufletul circulă în trup, iar trupul în lumea exterioară, demolând toate adevărurile cunoscute, întemeiate pe dualismul platonic al spiritului şi materiei. Mach a gândit acea fuziune a spiritului cu materia denunţată de Broch drept sunetul de clopot de la înmormântarea platonismului.

O serie întreagă de interpreţi ai impresionismului vienez au susţinut, asemenea lui Bahr, că psihologia senzaţiilor concepută de Mach încapsulează trăsăturile acestui curent[13]. Dacă înţelegem prin impresionism reducerea oricărei lumi superioare la un simplu flux de senzaţii, atunci reducţionismul lui Mach, mai mult decât cel al lui Wahle, este o încarnare a impresionismului. Cu toate acestea, definiţia lui Hauser e mai cuprinzătoare: impresionismul nu a fost, în primul rând, o filosofie, ci o atitudine estetică care a celebrat schimbările constante de perspectivă. Fascinaţia faţă de evanescent a demascat substraturile latente din spatele unei diversităţi manifeste; impresionismul a tins aşadar să fie antisistematic şi antimetafizic, evitând deopotrivă monismul şi dualismul. Mach s-a făcut ecoul maleabilităţii impresionismului atunci când l-a admonestat pe Richard Hönigswald pe motivul că acesta ar fi procustizat gândirea maestrului („Încă o dată, nu există ceva numit «filosofia lui Mach»"[14]). Prin antidogmatismul său, Mach i-a atras pe tinerii gânditori austrieci precum Hofmannsthal, Hönigswald, Rudolf Holzapfel, Emil Lucka şi Musil, care nu aveau de altfel prea multe lucruri în comun – poate doar o deschidere impresionistă faţă de punctele de vedere disparate[15]. Cu toate că, asemenea lui Schnitzler şi Schaukal, Mach era un ins introspectiv – iar infarctul din 1898 l-a împins şi mai mult spre un monolog interior fără sfârşit[16] –, el nu a

încurajat modul în care cei doi flirtau cu moartea. Pentru el degenerarea era un blestem – nu prevestea nimic bun. Asemenea lui Freud, Mach a legat impresionismul de vechiul pozitivism, combinând încrederea în jocul aparențelor cu credința existenței unui fundament solid susținut de monism. Deși a repetat insistent că datele experienței intră într-un flux al senzațiilor, Mach, spre deosebire de Bahr, a nutrit întotdeauna convingerea că legile rațiunii sunt dominante.

Influența lui Mach asupra adepților săi ar putea fi judecată după ecoul în rândul marxiștilor ruși. Alexander Bogdanov (1883-1928) și Anatoli Lunacearski (1875-1933) au îmbrățișat empirio-criticismul lui Avenarius și Mach pentru a revizui materialismul lui Marx[17]. În *Materialism și empiriocriticism* (St. Petersburg, 1908), Lenin a publicat o celebră diatribă împotriva revizionismului, polemică pe care Mach nu a luat-o în seamă. Erezia machiană a renăscut atunci când Friedrich Adler, fiul lui Viktor Adler, a scris un tratat asupra lui Mach în timp ce făcea închisoare pentru asasinarea primului-ministru Stürgkh[18].

Întrucât pe la 1800 herbartianismul se cam ofilise, puțini au fost filosofii austrieci care să exercite o influență importantă asupra atâtor domenii cum a făcut Mach. Numai Brentano, Husserl și, probabil, Neurath au putut rivaliza cu Mach în această privință. Fiind, de fapt, uniți printr-un număr redus de trăsături – cu excepția interesului pentru psihologia empirică –, Brentano și Mach au scos din circulație herbartianismul. Mach a continuat să submineze toate tentativele metafizice, inclusiv pe cele ale lui Brentano însuși. Asemenea colegului său Boltzmann, Mach a subordonat filosofia fizicii. Acesta este unul dintre principalele motive pentru care foștii fizicieni care alcătuiau Cercul din Viena și-au denumit grupul Societatea „Ernst Mach".

Ludwig Boltzmann – despre complementaritatea ipotezelor contradictorii

Mach a împărțit rolul de popularizator al monismului empiric cu fizicianul Ludwig Boltzmann (1844-1906)[19]. Fiu al unui funcționar vienez din domeniul finanțelor, Boltzmann a beneficiat de o educație catolică la Salzburg și Linz. Încă din perioada liceului, el a început să se informeze în toate domeniile, fiind în același timp un pasionat colecționar de plante și fluturi. Și-a luat doctoratul după trei ani de studii cu Josef Stefan (1835-1893) și cu excentricul matematician maghiar Josef Petzval. După ce a obținut abilitarea în 1867, Boltzmann a devenit profesor de matematică-fizică la Graz, unde a rămas din 1869 până în 1873. A revenit aici în perioada 1876-1890, după ce predase timp de trei ani matematica la Viena. La Graz, Boltzmann a fost decanul facultății în 1878 și rectorul universității în 1887.

Deși laboratorul a rămas prima lui iubire, o miopie accentuată l-a forțat să se ocupe mai îndeaproape de sarcinile academice. Din 1890 până în 1894 a predat la München, iar din 1894 până în 1900 a fost succesorul lui Stefan la catedra din Viena. Din 1900 până în 1902 a conferențiat la Leipzig; fiind o persoană emotivă, s-a decis să se întoarcă la Viena, unde a fost succesorul lui Mach la catedră. Boltzmann a conferențiat singur în fața a 600 de studenți înainte de a-l invita pe Friedrich Jodl să ia parte la dezbateri. În cadrul acestor întâlniri excepționale, scepticul Boltzmann a demolat idealismul etic al grandilocventului Jodl. Acest eveniment a adâncit pesemne animozitatea pe care unul dintre studenții lui Boltzmann, Hermann Broch, o nutrea împotriva profesorului său. Printre studenții lui Boltzmann s-a aflat și vieneza Lise Meitner (1878-1968), care a devenit în 1906 una dintre primele femei cu doctorat.

În septembrie 1906, la vârsta de șaizeci și doi de ani, Boltzmann s-a sinucis la Duino, împins la acest gest de o anghină pectorală și de teama că ar fi fost părăsit de facultățile mintale.

În fizică, Boltzmann a dus mai departe cercetările lui Stefan, care se numărase printre cei care au introdus teoria gazelor a lui James Maxwell pe continent. În 1871, Boltzmann a rafinat teoria cinetică a gazelor folosind metoda mecanicii statistice pe care o concepuse un coleg al lui Stefan, cehul Loschmidt (1821-1895). În 1861 modestul Josef Loschmidt anticipase descoperirea inelului de benzen, făcută patru ani mai târziu de Kekulé. În 1873, Boltzmann a verificat printr-o serie de experiențe teoria electromagnetică a luminii, elaborată de Maxwell. Austriacul a devenit celebru mai cu seamă datorită faptului că a confirmat în 1884 legea, formulată de Stefan cu cinci ani înainte, potrivit căreia radiația de căldură a unui corp în răcire variază ca a patra putere din temperatura lui absolută. În ultimii ani de viață, Boltzmann a susținut că termodinamica reflectă fenomenele atomului, trezind astfel reacțiile polemice ale lui Mach și Ostwald, a căror intensitate l-a deprimat în asemenea măsură încât s-ar putea spune că cei doi au contribuit decisiv la sinuciderea sa.

Ca filosof, Boltzmann a susținut arbitrarul ipotezelor, punct de vedere care i-a șocat pe fizicienii newtonieni. În loc să apeleze la fenomenalismul machian, el a afirmat că mai multe teorii contradictorii pot fi corecte în egală măsură. El a încercat să rezolve o serie de controverse, precum cea dintre atomism și modalitatea deductivă în care Kirchhoff utilizează ecuațiile diferențiale, susținând că ambele abordări iau în calcul niște constructe mentale arbitrare. Deși aceste constructe distorsionează o parte din date, ele se află mai curând într-un raport de complementaritate decât de excludere. Boltzmann a căzut de acord cu Mach asupra faptului că nici un construct nu poate arăta cu exactitate ce anume este un continuum sau cum se comportă o particulă. Mai mult, diferitele reprezentări ale lumii pot coexista, fiecare explicând la fel de bine toate datele, iar aceste ipoteze se află într-un raport, din nou, de complementaritate, și nu într-unul antagonic[20].

Scepticismul lui Boltzmann se datorează înainte de toate virtuozității sale de matematician. În ciuda faptului că stăpânea un stil literar rafinat, scrierile lui sunt mult prea pline de ecuații și diagrame. Boltzmann era atât de abil în formularea constructelor matematice alternative încât a ajuns să considere filosofia ca fiind analoagă matematicii. În acest punct opera lui reprezintă un moment al fertilizării reciproce a două discipline: fizica și filosofia, caracteristica de mai târziu a Cercului din Viena. Boltzmann a mai anticipat și principiul complementarității al lui Niels Bohr, care susține că pentru a explica diferitele aspecte ale unui fenomen singular se pot folosi ipoteze contradictorii. Mai puțin predispus la dispute și mai puțin coroziv decât Stöhr sau Wahle, în dorința sa de a reconcilia ipotezele alternative, Boltzmann s-a apropiat de sincretismul lui Rudolf Eisler. Irenismul său a făcut ca sinuciderea fizicianului să pară într-adevăr șocantă. Apreciindu-l ca om de știință, fostul său rival, Ostwald, l-a numit pe Boltzmann un martir pe altarul științei. Deși majoritatea contribuțiilor sale sunt mult prea tehnice pentru a fi larg apreciate, Boltzmann a demonstrat că posedă acel tip de viziune pe care numai un matematician sofisticat o poate aduce în filosofie. În ochii Cercului din Viena el a devenit un erou, iar printre platoniștii asemenea lui Broch, un obiect vrednic de dispreț.

Moritz Schlick – *primum movens* și critic al Cercului din Viena

Spiritul călăuzitor al Cercului din Viena a fost Moritz Schlick (1882-1936), protestant berlinez, descendent al publicistului Ernst Moritz Arndt. Mai cunoscut prin epistemologia care diferențiază cunoașterea (*Erkenntnis*) de experiență (*Erlebnis*), sistemul etic al lui Schlick a fost mult mai idiosincratic[21]. Din 1900 până în 1904, el a studiat fizica la Berlin de sub îndrumarea lui Max Planck; disertația sa a avut ca temă ecuațiile care reprezintă grafic refracția luminii. După ce a primit abilitarea la Rostock în 1911, timp de trei ani a fost lector, apoi profesor de filosofie până în 1921. În 1922 a părăsit un post de la Kiel, pe care abia îl obținuse, pentru a da curs invitației matematicianului Hans Hahn (1879-1934) de a ocupa locul rămas vacant în urma lui Mach și Boltzmann. În timpul cât a predat la Viena, de la sfârșitul anului 1922 până în 1936, Schlick a răspândit filosofia neopozitivistă, refuzând în 1929 o invitație a Universității din Bonn. A mai fost profesor-invitat la Stanford în 1929 și la Universitatea California din Berkeley între 1931 și 1932. La 22 iunie 1936, Schlick a fost ucis pe când urca treptele Universității din Viena pentru a ține prelegerea finală a cursului său de filosofia fizicii. Asasinul era un student a cărui teză de etică Schlick refuzase să o accepte și care îl hărțuise ani în șir. Cu toate că ucigașul fusese internat de două ori, având simptome de paranoia, i s-a permis,

la fel ca în cazul lui Hugo Bettauer, să-și motiveze crima invocând rațiuni politice, aplaudate de austrofasciști. După ce a fost condamnat la zece ani de închisoare, asasinul a fost iertat de naziști în 1938.

În 1924, beneficiind de încurajările lui Herbert Feigl și Friedrich Waismann, Schlick a înființat un grup informal de discuție pentru filosofi și oameni de știință. Ședințele aveau loc în fiecare joi seara[22]. În octombrie 1929, societatea a organizat la Praga primul congres internațional, iar începând cu 1930 a început să publice revista *Erkenntnis*, succesoarea revistei lui Hans Vaihinger, *Annalen der Philosophie*. În afara lui Schlick, membrii cei mai importanți ai Cercului din Viena erau evreul vienez Neurath și protestantul german Rudolf Carnap. Printre ceilalți membri se numărau studentul lui Jodl, Viktor Kraft (1880-), fizicianul praghez Philipp Frank (1884-1966), Edgar Zilsel (1891-1944), istoric al științei și, în calitate de oaspeți, psihanalistul Heinz Hartmann (1894-1970), juristul Felix Kaufmann (1895-1949) și metodologul Karl Popper (1902-). Dintre matematicieni, în afară de Hans Hahn mai făceau parte din cerc brünnezul Kurt Gödel (1906-) și Karl Menger (1902-). Toți membrii cercului erau pregătiți în domeniul logicii moderne și în matematică sau fizică. Sperând să introducă o mai mare rigoare în fenomenalismul lui Mach, ei au adoptat ca bază de lucru *Tractatus logico-philosophicus* (1921) al lui Wittgenstein, care susține axioma lui Frege, Whitehead și Russell conform căreia propozițiile logicii pot fi reduse la formule matematice. Chiar înainte ca Gödel să atragă atenția asupra existenței unor obstacole în această direcție, grupul s-a despărțit în două. O facțiune radicală condusă de Hahn, Neurath și Carnap a îmbrățișat fizicalismul – perspectivă potrivit căreia adevărul poate fi măsurat doar pe baza coerenței logice a propozițiilor. Facțiunea moderată, condusă de Schlick și Feigl, susținea că în afară de adevărul formal propus de fizicaliști mai există și adevărul material, al observației. Prin unii studenți precum Albert E. Blumberg, Max Black și Willard Van Orman Quine și, de asemenea, datorită conferințelor lui Schlick în California, Cercul din Viena a început să-i intereseze pe americani înainte ca regimul lui Dollfuss să trimită majoritatea liderilor grupului în exil. În Statele Unite abia sintagma „pozitivism logic" va înlocui formula lui Schlick, adică „empirismul logic" (*konsequentur Empirismus*)[23].

Dacă Schlick nu ar fi fost o persoană afabilă și răbdătoare, Cercul din Viena nu ar fi supraviețuit luptelor dintre facțiuni. Schlick și Carnap au deplâns implicarea lui Neurath în politica vieneză. La rândul său, Neurath l-a certat pe Hahn pentru că lua parte la ședințe de spiritism, unde încerca să introducă unele metode de experimentare riguroase. Deși Carnap însuși s-a ocupat de parapsihologie, Wittgenstein a afirmat că toate acestea nu sunt nimic altceva decât niște absurdități. În perioada petrecută la Viena, din 1926 până în 1929, Wittgestein a înțeles că nu este deloc compatibil cu Neurath și Carnap, așa încât, începând din 1928, el și-a rezumat contactele la Schlick, Feigl și Waissmann. Schlick nu și-a abandonat niciodată doctrina din *Allgemeine Erkenntnislehre*

(*Teoria generală a cunoaşterii*) (Berlin, 1918, a 2-a ediţie, 1925), în care saluta, pe urmele lui Alois Riehl, scepticismul lui Hume ca punct culminant al epistemologiei.

Filosofia lui Schlick nu este coextensivă cu cea a Cercului din Viena. În etică, acesta s-a opus fizicalismului lui Neurath şi antimetafizicii lui Wittgenstein. În *Lebensweisheit: Versuch einer Glückseligkeitslehre* (*Filosofia vieţii. Încercare de a descoperi un sistem al fericirii*) (München, 1908), Schlick propusese o etică a tinereţii descinsă din Nietzsche, John Ruskin şi Jean-Marie Guyau. El şi-a extins apoi pledoaria pentru autorealizare în *Fragen der Ethik* (Viena, 1930). Pe tot parcursul operei sale, Schlick a dezbătut axiologia lui Brentano, care postulează valorile morale absolute. Punând în ecuaţie valorile cu sentimentele de plăcere, Schlick a apărat neo-utilitarismul cu o subtilitate psihologică rară la un filosof. Oamenii ezită să considere plăcerea ca unicul standard de valoare, spune Schlick, pentru că profesorii au impus prejudecata că însuşi cuvântul „plăcere" este neavenit. Anticipându-l pe Karl Mannheim, Schlick a sfătuit insistent şcolile elementare să acţioneze pentru a garanta fericirea socială şi personală. Condamnându-i pe acei profesori care fac din lucrurile plăcute obiecte ale disprețului, Schlick este comparabil cu Mayreder şi Popper-Lynkeus. Departe de a fi un hedonist, Schlick preţuia durerea – pentru a simţi plăcerile sublime, susţine Schlick, sufletul trebuie să treacă prin suferinţă. În timpul unei perioade de suferinţă, speranţa este cea care anunţă ideea unui viitor plăcut, împingându-ne să acţionăm în căutarea stării de linişte şi de uşurare. Schlick a pus în ecuaţie împlinirea cu extazul: bucuria şi durerea activează întreaga natură umană, făcând-o să treacă printr-o stare convulsivă în care „*întreaga* persoană este tulburată şi atinge o profunzime la care abia impresiile slabe pot să ajungă"[24]. Pentru că această răvăşire a adâncurilor apare mai curând într-o stare de durere decât într-una de bucurie, aversiunea faţă de durere este mult mai eficace pentru stimularea dezvoltării decât căutarea fericirii. Într-o doctrină identică aproape cu cea a lui Stöhr, Schlick a susţinut că progresul civilizaţiei poate fi măsurat prin felul în care durerea a încetat să mai fie indispensabilă pentru producerea plăcerii. Schlick se aştepta ca, treptat, civilizaţia să depăşească nevoia de a se sprijini pe suferinţă.

Schlick a elucidat problema libertăţii voinţei demonstrând că toate conceptele specifice naturii au fost aplicate eronat în fizică. Pentru a diferenţia cele două domenii, el a conceput schema de mai jos:

Natură	*Societate*
Dreptul natural	Legea statului
Determinism (cauzalitate)	Coerciţie
Valabilitate universală	Necesitate (datorie)
Nedeterminism (întâmplare)	Libertate
Nici o cauză	Nici o constrângere[25]

Fiecare coloană conţine un lanţ de concepte, fiecare implicându-l pe celălalt. În disputele asupra libertăţii voinţei, filosofii au substituit termenii de pe cele două coloane, confundând nedeterminismul şi libertatea cu coerciţia şi valabilitatea universală cu datoria. Criticând jurisprudenţa grecească, bazată pe legile naturii, Hans Kelsen i-a sfătuit, la rândul său, pe moderni să facă ordine în cele două domenii pe care grecii le amestecaseră. Trebuie să recunoaştem că, deşi legile naturale determină comportamentul, ele nu ne supun coerciţiei. Şi reciproca: datoria de a ne supune statului nu se bazează pe dreptul natural, ci pe puterea statului de a impune obedienţa.

Trăsătura distinctivă a doctrinei etice a lui Schlick este glorificarea întineririi (*Verjüngung*). Maxima lui era: „Păstrează spiritul tinereţii pentru faptul că acesta reprezintă sensul vieţii"[26]. Citând *Scrisorile asupra educaţiei estetice* (1794) de Schiller, Schlick a pus în ecuaţie spiritul tânăr cu jocul, cu abilitatea de a te bucura de activitatea de dragul activităţii, fără să ţii seama de nevoile exterioare. În pieptul geniului bate întotdeauna o inimă de copil (*Kindlichkeit*), aşa cum se întâmplă în cazul oricărui demers entuziast. Şi spontaneitatea conferă sens vieţii. Anticipând cerinţele afirmate de tinerii anilor '60, Schlick a devenit apărătorul ideii construirii unei societăţi care să maximizeze în orice sferă de activitate oportunităţile pentru tineret. Critica educaţiei coercitive presupune combaterea coerciţiei sub orice formă ar apărea aceasta.

Emil Utitz (1883-1957), estetician praghez educat de Anton Marty, a detectat în etica lui Schlick urme de expresionism[27]. Separând cunoaşterea de experienţă, Schlick a stipulat că etica nu este domeniul celei dintâi, ci al celei de-a doua. Cu toate că susţine că experienţa este inefabilă, etica îşi asumă rolul de a o comunica. Utitz socoteşte că tocmai insistenţa asupra comunicării incomunicabilului este trăsătura expresionistă a lui Schlick. Trecând peste scepticismul său cu privire la metafizică, Schlick a susţinut că arta şi metafizica omului demască însuşi psihicul uman. Ele exprimă tipul de plăcere preferat de gânditor, dar şi durerea de care acesta se teme. Departe de a aboli metafizica, spune Utitz, Schlick o foloseşte pentru a pune un diagnostic sufletului, la fel cum colegul său expresionist, Spengler, o utilizase pentru a caracteriza civilizaţiile.

Alţi membri ai Cercului din Viena au respins etica tinereţii profesată de Schlick, considerând-o incompatibilă cu scepticismul lui Hume. Din aforismele publicate postum, ne putem imagina cum ar fi deplâns Schlick preţiozitatea autonumiţilor lui discipoli:

> Ein Denker, der *nur* Philosoph ist, kann kein *grosser* Philosoph sein.
> Der ist kein Philosoph, der so handelt, als ob alle Menschen Philosophen waren.
> „Im Mann ist mehr Kind als im Jüngling", sagt Nietzsche.
> Das erklärt die Misere der Flegeljahre.
> Der Forscher bleibt jung, weil er ewig *Neues* sucht[28].

Un gânditor care nu este *nimic altceva* decât filosof nu poate fi un mare filosof.

Nimeni care susține că toți ceilalți sunt filosofi nu este filosof.

„Într-un om matur există mai mult din copil decât în adolescent", a spus Nietzsche. Această afirmație aruncă o lumină asupra mizeriei adolescenței.

Cel care cercetează rămâne tânăr pentru că cercetează *lucrurile întotdeauna noi*[*].

Schlick s-ar fi cutremurat dacă ar fi văzut cum îi minimalizează susținătorii pozitivismului logic pe vechii filosofi. Punând mai mult preț pe viață decât pe teorie, fondatorul Cercului din Viena s-a îndepărtat de majoritatea colegilor săi. Neurath, cel mai activ gânditor al grupului, și-a văzut exuberanța eclipsată de meticulozitatea lui Schlick. Destul de curios este faptul că Neurath, care se bucura din plin de tinerețea atât de dragă lui Schlick, a renunțat la acesta, convertindu-se la fizicalismul lui Carnap, care înainte de a veni la Viena, în 1926, adoptase majoritatea opiniilor eclectice ale lui Schlick. Ucis de un tânăr dement, susținătorul înfocat al spiritului tânăr a fost dat uitării; zeloții spontaneității ar profita dacă l-ar urma pe calea erudiției.

Eclipsa unui om universal – Otto Neurath

Otto Neurath (1882-1945) a fost unul dintre geniile peste care s-a trecut cu vederea. A contribuit cu inovații în atâtea domenii încât admiratorii le-au pierdut șirul. Neurath și-a datorat versatilitatea, într-o mare măsură, tatălui său, Wilhelm Neurath (1840-1901)[29]. Evreu născut lângă Pressburg[**], bătrânul Neurath și-a luat doctoratul în filosofie la Viena. După ce a obținut cel de-al doilea doctorat, în Staatswissenschften[***], la Tübingen, a fost lector la Technische Hochschüle din Viena și, după 1889, profesor la Hochschüle für Bodenkultur. Între 1878 și 1901, acest intelectual maghiar a publicat douăzeci de cărți de analiză a problemei sociale. Cultivând un idealism etic asemănător cu cel al lui Friedrich Jodl și Wilhelm Jerusalem, bătrânul Neurath a glorificat munca drept activitatea care îl înalță pe om deasupra regnului animal. În *Volkswirtschaftliche und sozialphilosophische Essays* (*Eseuri de economie politică și de filosofie socială*) (Viena, 1880), el i-a salutat pe istorici, considerându-i în același timp profeți care judecă trecutul și reformatori care știu să beneficieze de experiența milenară. Atins de

[*] Traducerea a fost făcută prin compararea textului original cu traducerea englezească (n.t.).

[**] Bratislava (n.t.).

[***] Științe politice și administrative (n.t.).

zelul de cruciat al unor evrei maghiari precum Hertzka și Nordau, Wilhelm Neurath a predicat doctrina progresului celor needucați, ca nu cumva proletariatul să se îndepărteze de pletora de sisteme filosofice moderne. Afirmând sus și tare că *„Mensch sein, heisst ein Kämpfer sein"* („A fi om înseamnă a fi luptător"), el a întruchipat activismul maghiar ca baricadă împotriva nihilismului terapeutic vienez.

Născut la Viena, Otto Neurath s-a lăsat îmbibat de spiritul enciclopedic și zelul reformator ale tatălui său[30]. A studiat la Viena și Heidelberg, după care și-a luat, în 1906, doctoratul la Berlin. Pe vremea când studia matematica, a publicat *Faust* (1839) de Ludwig Hermann Wolfram (1807-1952), operă aproape necunoscută[31]. Ca lector la Heidelberg, Neurath l-a întâlnit pe Max Weber, care și-a pus amprenta pe interpretarea dată de el sistemelor economice vechi. În jurul anului 1910, a colaborat cu Olga Hahn, scriind lucrări de logică matematică. Ca profesor la Colegiul Comercial din Viena, el a examinat impactul rutenilor în relațiile dintre Rusia și Austro-Ungaria[32]. Prin articolele despre economia de război publicate înainte de izbucnirea conflagrației, a fost un pionier al metodelor de prezentare statistică, anticipând cu zece ani invenția izotipilor[33]. În timpul primului război mondial, a analizat economia de război, publicând în paralel eseuri despre istoria opticii și teologiei medievale[34]. Neurath își îndemna studenții – și acesta era unul dintre principiile sale – să-și schimbe cariera o dată la cinci ani.

În 1919, în calitate de consultant al guvernului bavarez, Neurath a propus, *à la* Emil Steinbach, ca toate consiliile de producție din timpul războiului să continue să lucreze pentru a reglementa economia fără să se facă exproprieri. Lujo Brentano a comparat această idee cu înregimentarea practicată de faraonii Egiptului. Neurath a insistat asupra acestui proiect chiar și după ce comuniștii au preluat puterea, la 7 aprilie 1919. După căderea acestora, el a fost arestat ca revoluționar, fiind eliberat doar datorită mărturiilor lui Max Weber și Ernst Niekisch[35]. Așteptându-și judecata, Neurath a scris *Anti-Spengler* (München, 1921), carte în care susținea doctrina progresului împotriva pesimismului german.

La întoarcerea la Viena, Neurath și-a inițiat proiectul cu cea mai mare influență. În 1923 el a înființat, în incinta primăriei, Muzeul Socio-Economic (*Gesellschafts- und Wirtschaftsmuseum*), proiectat să informeze publicul despre politicile sociale. Pentru a înviora statistica, a inventat pictogramele – pe care el le numea izotipuri –, care personifică ideile prin intermediul unor omuleți, case, vapoare, toate viu colorate. Împreună cu personalul de care dispunea, Neurath a produs peste două mii de izotipuri, pentru care a prevăzut o utilizare nelimitată. Mai presus de orice, el dorea să le aplice în comunicarea internațiuni și în instruirea analfabeților[36]. La 1940 izotipurile erau deja larg răspândite, iar la 1950 deveniseră atât de populare, încât oamenii uitaseră că își aveau originea în Viena socialistă. Folosit astăzi în publicistică, reclame, muzee și în turism, acest alfabet vizual a împlinit

visul tatălui lui Neurath de a-i ajuta pe oamenii obișnuiți să înțeleagă mediul în care viețuiesc.

Prieten cu Otto Bauer și Max Adler, Otto Neurath s-a dedicat după 1925 activității Cercului din Viena. După ce l-a convins pe Carnap să îmbrățișeze fizicalismul, Neurath a îndemnat la unificarea științei printr-un jargon universal. În 1934 și-a transferat muzeul la Mundaneum Institute din Haga, de unde a fugit în 1940 în Anglia cu o ambarcațiune motorizată. Și-a încheiat cariera la Oxford, redactând *Encyclopedia of Unified Sciences*, care promovează izotipurile, și proiectând clădiri noi pentru orașul Bilston, ras de pe fața pământului în timpul bombardamentelor.

Neurath era un om uriaș, jovial, cunoscut pentru bunătatea arătată prietenilor și dușmanilor deopotrivă. Obișnuia să-și semneze scrisorile cu izotipul unui elefant, desenat când vesel, când trist, după cum pretindea momentul. Vorbitor cu darul convingerii și organizator neobosit, după 1920 Neurath s-a devotat stabilirii de punți între discipline, clase sociale și națiuni. Neurath se făcea ecoul ideilor tatălui său atunci când scria:

> Atâta vreme cât toți oamenii pot participa la o cultură comună și pot depăși prăpastia care îi separă pe cei educați de cei needucați, viața va fi mai bine înțeleasă și mai bine trăită[37].

Puțini au fost cei care au promovat spiritul ecumenic și au demontat barierele la fel ca acest dinam uman care a murit înainte ca lupta lui să fie încheiată de alții.

Pregătirea timpurie în domeniul matematicii la Berlin sub îndrumarea lui Gregory Itelson l-a făcut pe Neurath să se apropie de modelul matematic al adevărului. Pentru el o propoziție are înțeles doar dacă stipulează mijloacele pentru propria ei verificare. Neurath și-a întemeiat epistemologia, cunoscută sub numele de fizicalism, pe noțiunea propozițiilor de protocol. Aceste propoziții seamănă cu protocoalele (*Protokoll*) unei întâlniri, înregistrând faptul că individul „i" a perceput, la timpul „t" și în locul „l", cutare și cutare lucru. Aceste date îi oferă unei persoane secunde posibilitatea să verifice ce anume a fost perceput și să invalideze raportul în caz că e fals. Știința unificată ar consta într-un sistem de propoziții protocolare necontradictorii, legate de afirmații legice. Orice propoziție nouă trebuie să fie integrată sistemului sau respinsă. Insistând asupra ideii că limbajul este intersubiectiv, Neurath a proclamat că metafizica nu poate satisface acest criteriu. Pentru a scăpa de nonsens, trebuie să trecem sub tăcere metafizica, recunoscând în același timp, pe urmele lui Mauthner, că se păstrează tăcerea doar în legătură cu ceva care nu există. Neurath a susținut că etica lui Schlick, întemeiată pe ideea de plăcere și durere, ascundea, de fapt, o patafizică, la fel ca în cazul atomismului logic din *Tractatus*-ul lui Wittgenstein[38].

Deși implicarea lui Neurath în politica socialistă îi consternase pe Carnap și Schlick, el a fost cel care a menținut coeziunea Cercului după moartea lui Schlick. Împreună cu Philipp Frank și Charles Morris, Neurath a redactat *Encyclopedia of Unified Sciences*, succesoarea revistei *Erkenntnis*. În opinia lui, *Encyclopedia* era un fel de centru pentru strângerea de informații în vederea creării unui jargon universal, care, în maniera leibnizienei *mathesis universalis* – și a structuralismului francez –, să le permită specialiștilor să-și coordoneze premisele și descoperirile[39]. În plină industrializare galopantă, lumea, credea Neurath, nu poate fi oprită să arunce punți între discipline.

Probabil că cel mai surprinzător fapt legat de Neurath este intrarea lui într-un con de umbră după 1945. Nici unul dintre gânditorii discutați în această carte nu a fost mai atașat de ideea progresului tehnologic sau mai la curent cu tot ce s-a petrecut în perioada postbelică decât acest om bun la toate. Dacă ar fi trăit încă zece ani, ar fi devenit un erou al culturii. Neurath a pus în practică aspirația tatălui său de a emancipa masele prin educația vizuală, conducându-se după maxima potrivit căreia profesorul cel mai bun știe ce să lase la o parte. După cel de-al doilea război mondial, muzeele de istorie și muzeele civice, asemenea celor inițiate de Neurath la Viena, au împânzit globul, dezvoltându-se în special în Europa de Răsărit, unde au un rol propagandistic, dar și de răspândire a informațiilor. În privința ariei de interese, Neurath nu are egal în acest secol. Cine în afara lui Neurath a mai făcut cercetări în atâtea domenii: fizică, matematică, logică, economie, sociologie, istoria antică, teoria politică, istoria literaturii germane, arhitectura și reprezentarea grafică? Dintre toți austriecii polivalenți, nici măcar Ernst Brücke nu se poate lăuda cu o asemenea diversitate de opțiuni. Alături de Richard Coudenhove-Kalergi, Neurath a lucrat pentru unificarea lumii, făcând din Viena anilor '20 un centru al întreprinderilor ecumenice, care au luat un avânt nemaiîntâlnit douăzeci de ani mai târziu. Asemenea lui Herzl, Neurath a fost un spirit practico-utopic, un om care a semănat pentru ca, mai târziu, alții să culeagă roadele. Consider că e nedemn ca omul care a contribuit atât de mult la educarea semenilor săi să fie astăzi ignorat, o victimă a specializării de care spiritul său enciclopedic își râsese. Nici un alt membru al Cercului din Viena nu a depășit realizările întregului așa cum a făcut-o Neurath, nici unul nu a întruchipat atât de curajos predispoziția austriecilor pentru gândirea integratoare.

13

Filosofii limbajului

Fritz Mauthner – de la critica superstiției cuvântului la un misticism fără Dumnezeu

Membrii Cercului din Viena nu au fost singurii filosofi austrieci care respingeau metafizica. O critică a filosofiei tradiționale, pornind de la temeiuri diferite, a apărut și în rândul filosofilor limbajului. Dintre aceștia, Ludwig Wittgenstein este cel mai important și mai influent filosof discutat în această carte, în vreme ce Adolf Stöhr și Richard Wahle se numără printre cei mai puțin cunoscuți. Cei trei au propus filosofii diferite, dar fiecare în parte a justificat același dicton nietzschean: „Mă tem că nu putem scăpa de Dumnezeu, pentru că noi credem încă în gramatică"[1].

Fritz Mauthner (1849-1923) a fost primul austriac – și, probabil, primul gânditor din lume – care a renegat metafizica printr-o necruțătoare analiză a limbajului[2]. Născut la Horzitz, în Boemia, din părinți evrei și crescut la Praga, Mauthner și-a luat licența în drept înainte de a deveni scriitor și jurnalist independent. La Praga, el a fost puternic influențat de Ernst Mach, pe care l-a auzit conferențiind în 1872; Mauthner a fost fascinat, de asemenea, de misticismul lui Johann Heinrich Löwe (1808-1892), discipol al lui Günther și Baader, și de catolicul herbartian Wilhelm Volkmann. Pe Hermann von Leonhardi îl considera de neînțeles.

Din 1876 până în 1905 Mauthner a trăit la Berlin, unde a devenit cunoscut pentru parodiile sale reunite în două volume: *Nach berühmten Mustern: Parodistische Studien* (*După modele celebre. Studii parodice*) (Berna, 1878-1880). Romanele sale istorice precum *Der neue Ahasver*; *Roman aus Jung-Berlin* (Dresda, 1882) și *Xanthippe* (Dresda, 1884) i-au demonstrat talentul satiric. Ca redactor la *Berliner Tagblatt*, Mauthner a publicat o serie de eseuri, criticând pretenția unor filosofi că limbajul poate să exprime concepte. Între 1905 și 1907 Mauthner a locuit la Freiburg, iar din 1907 până în 1923 într-o casă pe malul lacului Constanz, acolo unde trăise cândva poeta Annette von Droste-Hülshoff. În perioada berlineză, Mauthner l-a influențat pe sindicalistul evreu Gustav Landauer (1870-1919)[3]. În *Skepsis und Mystik: Versuch im*

Anschluss an Mauthners Sprachkritik (Berlin, 1903), Landauer a transformat mistica tăcerii a lui Mauthner într-o etică a acțiunii, care îi va influența pe Martin Buber și Max Brod.

Asemenea evreului ceh Popper-Lynkeus, Mauthner a dat dovadă de o excepțională independență a gândirii. Ca filosofi neacademici, cei doi nutreau aceeași aversiune față de profesori ca Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Eduard von Hartmann și Eugen Dühring. La Mauthner, conștiința artificialității limbajului a apărut în perioada tinereții petrecute în Boemia, unde nu a învățat o singură limbă, ci trei, pe fiecare dintre ele ca limbă maternă: germana, ceha și ebraica. Imersiunea timpurie în trei limbi diferite l-a făcut să pună sub semnul întrebării capacitatea fiecăreia de a fi un instrument al gândirii. Spre deosebire de Johannes Urzidil, Mauthner deplângea „germana de ziar" vorbită la Praga – puritatea ei bombastică masca izolarea de dialectele vii. Nutrind aceeași aversiune ca și Rilke față de ceha impură (*Kuchelböhmisch*) și idișul degradat din Boemia, Mauthner a pledat în van, asemenea lui Bolzano, ca germanii să facă efortul de a controla evoluția limbii cehe. Mauthner a îmbrățișat cauza naționalismului german văzându-i pe prusacii răniți după Königgrätz. La mijlocul anului 1879, eliberându-se de reminiscențele identității sale iudaice, el a preferat confortul imperiului lui Bismarck luptelor rasiale din Boemia.

Datorită excepționalului său talent de parodiator, Mauthner a repudiat curând fetișul cuvintelor. În 1922 a scris că geneza conceptului său de superstiție-a-cuvintelor (*Wortaberglaube*) se datorează unor influențe suferite în anii 1870. Victoriile lui Bismarck au reprezentat pentru Mauthner primul stimul pentru a se elibera de superstiția-cuvintelor, care paraliza politica și dreptul. În al doilea rând, Mauthner a fost influențat de opera lui Nietzsche *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (Leipzig, 1873), care demasca superstiția-cuvintelor în istorie. În al treilea rând, diatribele la adresa lui Schiller proferate de dramaturgul saxon, adorator al lui Shakespeare, Otto Ludwig (1813-1865), l-au eliberat pe Mauthner de magia retoricii. În al patrulea rând, monismul lui Ernst Mach l-a emancipat de acceptarea orbească a teoriei științelor naturii. Mauthner își considera critica idolilor vorbirii punctul culminant al nominalismului medieval și al scepticismului britanic, în special al celui susținut de Bacon și Hume.

În lucrarea sa în trei volume, intitulată *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* (*Contribuții la o critică a limbajului*) (Leipzig, 1901-1903; a 3-a ediție, 1923; retip. Hildesheim, 1967), Mauthner a susținut că limbajul nu poate transmite conținutul gândirii din pricină că verbalizarea distruge unicitatea lucrului gândit. Parafrazându-l pe Gershon Weiler, Mauthner susținea că:

> Experiența mea de moment este unică, de aceea nu are nume, iar în momentul în care îi dau nume, o trimit în depozitul de amintiri și unicitatea ei a dispărut. Experiența e întotdeauna cu un pas înaintea limbajului[4].

Realitatea nu poate fi trăită, nu poate fi îmbrăcată în cuvinte. Orice efort de a o traduce în cuvinte dă naştere unor expresii goale, care îi năucesc pe neofiţii lipsiţi de harul iniţiaţilor. Pentru a combate superstiţia-cuvintelor, Mauthner i-a îndemnat pe gânditori să păstreze tăcerea. Ei trebuie să înceteze să mai pună întrebări, pentru că răspunsurile nu vor face decât să prolifereze noi reţele de cuvinte. Spre deosebire de Wittgenstein, Mauthner a susţinut că nu există nici un fel de metalimbaj în interiorul graniţelor căruia să se definească limitele dicibilului. Limbajului îi lipseşte ceea ce în jurisprudenţă Georg Jellinek numea Kompetenz-Kompetenz: capacitatea de a-ţi demarca propria autoritate. Întrucât limbajul nu se poate transcende pe sine pentru a-şi evalua propria competenţă, gânditorii inflexibili trebuie să renunţe la vorbire.

Mauthner nu şi-a respectat însă propriile opinii. Retoricianul a ridicat în slăvi tăcerea mistică în cele patru volume ale lucrării sale *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande* (*Ateismul şi istoria lui în Occident*) (Stuttgart, 1920-1923; retip. Hildesheim, 1963). Încercând să explice „misticismul fără Dumnezeu" (*gottlose Mystik*), el a insistat asupra faptului că termenii precum Gott sau Gottheit nu conţin în ei înşişi evidenţa că o asemenea entitate există. Îmbrăţişând calea teologiei negative, Mauthner a apărat conceptul de Tao, cel nenumit şi lipsit de proprietăţi. Acesta ar putea fi înlocuit – a opinat el – cu silaba neutră „*das*". Influenţat de Meister Eckhart, Mauthner a elaborat o critică a limbajului în linia teologiei negative a secolului XX. În locul zeului ascuns al lui Eckhart, Mauthner l-a aşezat pe Tao, plasându-se astfel la graniţa gnozei misticului morav Eugen Heinrich Schmitt. În ciuda afinităţilor cu marcionismul lui Kafka, Mauthner credea că experienţa poate fi controlată solipsistic. Din închisoarea eului, orice individ poate să-şi urmărească pulsul vieţii, dar transmiterea de semnale dintr-o închisoare în alta presupune generarea unor distorsiuni. Ordonarea acestor semnale într-un sistem filosofic e nebunie pură.

Predicând un nihilism terapeutic demn de Weininger, Mauthner a pledat pentru autoimolarea gândirii. Am menţionat deja asemănarea dintre modul în care Mauthner îndemna la tăcere şi fraza lui Schnitzler care spune: „Nu gândim în cuvinte şi nici în imagini, ci prin intermediul a ceva ce nu putem să sesizăm"[5]. Asemenea impresioniştilor vienezi, Mauthner a postulat un curent de emoţii care însoţeşte orice şir de cuvinte, incapabile prin ele însele să transmită fluxul care le susţine. Sugerând existenţa inefabilului, Mauthner şi-a contrazis, asemenea atâtor impresionişti, propria premisă: dacă ar fi urmat calea unei logici stricte, el ar fi trebuit să tacă. Unul dintre puţinii gânditori care au luat în seamă acest gen de judecată a fost Hofmannsthal în *Chandosbrief*, la care poetul a renunţat să scrie timp de câteva luni[6]. Alţi filosofi ai limbajului precum Stöhr, Kraus şi Wittgenstein au combinat dragostea pentru acest domeniu cu o analiză mai adecvată a limitelor lui. Vorbind cu nostalgia unui exilat despre pământul natal, Mauthner voia –

asemenea unui alt evreu ceh dezrădăcinat, Gustav Mahler – să se confrunte cu Dumnezeu faţă în faţă. Pentru amândoi, limbajul ascundea o realitate de care nu puteau să nu se îndoiască.

Adolf Stöhr şi critica filosofiei-modelate-după-limbaj

Unul dintre gânditorii austrieci mai puţin cunoscuţi este Adolf Stöhr (1855-1921)[7]. Născut la St. Pölten, acest admirator al lui Mach a studiat dreptul, filosofia şi psihologia plantelor la Viena, înainte de a se orienta spre filosofie. La Viena, el a fost lector de filosofie din 1885 până în 1901 şi profesor între 1901 şi 1921, conducând laboratorul de psihologie de la Volksuniversität într-o perioadă în care universitatea nu avea încă aşa ceva. Disprețuindu-şi colegii, Stöhr a urmat un drum propriu în psihologie şi critica metafizicii, opunându-i-se în special lui Brentano. Discipolul cel mai important al lui Stöhr a fost vienezul Felix Cleve (1890-), istoric al filosofiei greceşti, care din 1923 până în 1938 a fost redactorul secţiei umaniste a revistei *Neue Freie Presse*. Romancierul budapestan Erwin Guido Kolbenheyer (1878-1962), admirator al lui Paracelsus şi, mai târziu, al naziştilor, şi-a luat doctoratul sub coordonarea lui Stöhr în 1904, cu o teză despre percepţia vizuală a spaţiului.

Stöhr şi-a publicat cele mai originale intuiţii în *Lehrbuch der Logik in psychologisierender Darstellung* (*Manual de logică a reprezentării psihologizante*) (Leipzig, 1910) şi în *Psychologie* (Viena, 1917; a 2-a ed., 1922). Acest al doilea volum a rezumat câteva decenii de cercetare, în care Stöhr aplicase monismul lui Mach la logica numelor şi percepţiei[8]. În *Umriss einer Theorie der Namen* (*Schiţa unei teorii a numelor*) (Leipzig, 1889), Stöhr a luat apărarea logicii psihologice, susţinând că distincţia dintre subiect şi predicat derivă din limbaj, şi nu din experienţă. Spre deosebire de Mach, el a crezut că ipoteza atomică poate fi folositoare. Inventând termeni la fel de cacofonici precum cei folosiţi de Weininger sau Mayreder, Stöhr a dinstins trei tipuri de filosofie contemplativă. În primul rând, gândirea teorogonă, care aspiră doar spre contemplaţie; aceasta se complace în a se minuna fără nici un motiv, în scopul construirii unei imagini arhitecturale a lumii satisfăcătoare. În al doilea rând, gândirea glosogonă, care pune în ecuaţie expresiile lingvistice cu adevărul, generând ceea ce Stöhr a numit filosofia glosomorfă sau modelată-după-limbaj. (Al doilea dintre tipurile distinse de Stöhr suferă de nefirescul atribuit de Mauthner întregii filosofii.) În al treilea rând, gândirea pathogonă, care doreşte cunoaşterea nu de dragul cunoaşterii, ci pentru a diminua suferinţa.

Mai mult chiar decât Schlick, Stöhr a accentuat până la exaltare fenomenul suferinţei. Pe această bază el a construit o etică socială a Biedermeier-ului târziu, pe care a denumit-o biotică. Biotica urmăreşte două scopuri: sarcina ei negativă este de a-l învăţa pe individ cum să-şi

micşoreze suferinţa, iar funcţia ei pozitivă este de a încuraja bucuria. Într-un sens mai larg, biotica înalţă diminuarea suferinţei la rangul de scop comun, în vreme ce cultura constituie doar un aspect al bioticii comunitare, prin care oamenii se bucură împreună. Religia, observa Stöhr, poate fi negativă sau pozitivă, aparţinând parţial eticii, parţial culturii. Dacă medicina serveşte exclusiv la alinarea suferinţei, arta aparţine ambelor domenii; ca vienez, Stöhr ştia că teatrul poate să aline durerea şi, de asemenea, să facă plăcere. Stöhr a evitat nihilismul terapeutic, insistând asupra faptului că durerea poate fi uşurată înainte de a lăsa bucuria să înflorească. Biotica negativă se împarte în patru sfere, după tipul de suferinţă; durerea poate proveni din cauze exterioare dimensiunii umanului, din propria natură a omului, de la semeni sau poate avea ca sursă forţe supra-umane. Filosofia pathogonă are ca scop, înainte de toate, uşurarea durerii cauzate de forţe supraumane, cum ar fi destinul sau accidentele de naştere. Totuşi, îi lipseşte maiestatea dezinteresată a contemplaţiei teorogone.

În ceea ce priveşte domeniul eticii, şi nu mai puţin pe cel al psihologiei, Stöhr a deplâns necesitatea folosirii metaforelor:

> Psihologia e supusă necesităţii neplăcute de a folosi etichetări şi de a-şi trata subiectul prin intermediul limbajului figurativ, care nu a dezvoltat asemenea obiective. La origine, limba era expresia acţiunii şi a suferinţei[9].

Neîncrederea în metafore nu l-a făcut însă pe Stöhr să renunţe la a scrie cincizeci de pagini cu privire la acestea. Prin critica filosofiei glosomorfe, Stöhr se plasează alături de Mauthner şi Wittgenstein:

> De fapt, istoria logicii şi o bună parte din istoria filosofiei sunt istoria luptei cu glosomorfia şi metaforele. Este istoria efortului de a dezvolta gândirea împotriva dominaţiei figurilor de stil[10].

Stöhr a considerat că exemplul cel mai flagrant de gândire glosomorfă îl constituie modul în care Parmenide a înălţat verbul copulativ „a fi" la rangul de metafizică a fiinţei. În limbile arabe sau în chineză, a replicat Stöhr, nu se putea naşte o filosofie întemeiată pe copulă. Stöhr a clasificat filosofiile limbajului după metafora de bază, făcând distincţia între filosofiile verbului şi filosofiile substantivului[11]. Pe de altă parte, condamnând metafizica, Stöhr a oferit câteva exegeze provocatoare ale unor figuri istorice, susţinând la un curs din 1916 că Heraclit şi-a formulat punctul de vedere împotriva lui Zoroastru[12].

Demascând limbajul metafizic, Stöhr a fost, poate, influenţat, la fel ca şi Wittgenstein, de diferenţele existente la Viena între *Hochdeutsch* şi dialectul local. Cu toate că profesorii le cereau elevilor să vorbească în *Hochdeutsch*, atât unii, cât şi ceilalţi trebuiau să utilizeze dialectul vienez dacă doreau să converseze cu oamenii obişnuiţi. În această cultură lingvistică scindată, studenţii descopereau că nici un idiom nu

le servea perfect în toate chestiunile vieţii sau ale gândirii. La fel cum, la Praga, ceha, germana şi idişul se aflau permanent în conflict, ubicuitatea celor două dialecte vieneze nu putea trezi decât scepticismul cu privire la monopolul profesoral.

Stöhr a exercitat o influenţă atât de mică în domeniul filosofiei limbajului, încât e destul de greu să-i evaluezi importanţa. Cu toate că Mach îşi respecta colegul, terminologia sa dificil de mânuit şi încăpăţânata lui independenţă l-au discreditat pe Stöhr în ochii celorlalţi. Doar Wahle a ales acelaşi drum şi a fost, poate, chiar mai intransigent decât Stöhr, proclamând că întreaga metafizică este specioasă.

În mod surprinzător, Stöhr a condamnat filosofia dialogică propusă de Ferdinand Ebner, întrucât o considera neştiinţifică[13]. În ciuda inventivităţii sale, rolul de a anticipa critica limbajului formulată de Wittgenstein nu i-a revenit totuşi lui Stöhr, ci lui Kraus.

Richard Wahle – nihilismul terapeutic împotriva frazeologiei herbartiene

Cel mai caustic dintre toţi aceşti negativişti a fost Richard Wahle (1857-1935), unul dintre discipolii evrei ai lui Mach şi cel care a respins, considerând-o un nonsens, întreaga metafizică modernă cu excepţia lui Spinoza[14]. Născut la Viena, Wahle şi-a luat aici doctoratul în filosofie în 1882, obţinând abilitarea trei ani mai târziu. La începutul anilor '80, a fost prieten cu Freud, de care s-a apropiat prin fratele său, Fritz Wahle, căruia Freud i-a furat-o pe Anna Bernays. Schnitzler îşi amintea foarte bine disputa politică purtată din 1879 între el şi Richard Wahle[15]. Între 1885 şi 1895, Wahle a fost, la fel ca Stöhr, lector la Viena, după care a devenit profesor la Cernăuţi, în perioada 1895-1917. Din 1919 până în 1933, a revenit ca profesor la Viena. Deşi Wahle era chiar mai singuratic decât Stöhr, el a exercitat o influenţă covârşitoare asupra tânărului Heinrich Gomperz (1873-1942), care, la rândul lui, l-a convins pe tatăl său, Theodor, să îl aducă pe Mach la Viena.

În opera sa timpurie, Wahle reduce psihologia la filosofie, fiind mult mai ferm decât Mach şi Stöhr. Sub influenţa lui Theodor Meynert, Wahle a susţinut că experienţa cuprinde o serie de evenimente discrete (*Vorkommnisse*), pe care memoria le clasifică artificial pentru a instaura o ordine nefirească în realitatea incognoscibilă. În *Das Ganze der Philosophie und ihr Ende* (Viena, 1894; a 2-a ediţie, 1896) şi în *Über den Mechanismus des geistigen Lebens* (*Despre mecanismul vieţii intelectuale*) (Viena, 1896) – fiecare dintre volume depăşeşte cinci sute de pagini – Wahle face concurenţă psihologiei impresioniste schnitzleriene şi celei a tânărului Hofmannsthal. Dacă i-ar fi citit tratatele, scriitorii Tinerei Viene ar fi îmbrăţişat modul în care Wahle demontează metafizica, cu

mai mult sârg chiar decât Mach. Wahle a văzut în Spinoza principalul său aliat în combaterea psihologiei reducționiste. Evreul olandez, spunea el, respinsese actele de voință și judecățile, acceptând asociația de idei[16]. Wahle îi disprețuia totuși pe discipolii neoromantici ai lui Spinoza, adică pe Schelling și pe urmașii acestuia, Hartmann și Theodor Lipps. Noțiunea de inconștient, propusă fie de schellingieni, fie de psihanaliști, a fost calificată de Wahle drept falsă[17].

Așa cum îi stă bine unuia care deplânge herbartianismul, Wahle deosebea, asemenea lui Stöhr, speculația de reluarea formală a conceptelor. De la Spinoza încoace, aproape întreg mecanismul filosofării constă, spunea el, în reutilizarea conceptelor perimate, abuz pe care l-a botezat Klatsch*. Metafizica a cunoscut în Grecia două perioade de creativitate debordantă de la Hesiod până la Aristotel, dar fără să-l includă pe acesta, și apoi o nouă perioadă de înflorire în Europa creștinismului timpuriu. Pentru că ambele perioade de resuscitare își avuseseră izvorul în religie, apariția științelor naturii a oprit, așa cum prevăzuse Brentano, evoluția celei de-a treia.

În *Die Tragikomödie der Weisheit: Die Ergebnisse und die Geschichte des Philosophierens: Ein Lesebuch* (*Tragicomedia științei. Consecințele și istoria filosofării. O crestomație*) (Viena, 1915, a 2-a ediție, 1925), Wahle a formulat principiile nihilismului terapeutic, examinând istoria filosofiei de la poetul din secolul al VI-lea pe nume Pherekydes până la Hartmann, Lotze și Avenarius. Autorul i-a minimalizat pe filosofii moderni fără să țină seama de părerile taberei pe care o reprezenta de fapt:

> Trebuie să o spunem: Kant a lăsat teoria cunoașterii într-o stare deplorabilă de confuzie.
>
> Am examinat astfel destul de amănunțit doctrinele lui Herbart – un mănunchi de erori interesante; cu toate acestea, el a fost cel mai reușit dintre oameni!
>
> În filosofie, în chip manifest, orice categorie este epuizată, iar orice efort de a ignora sau depăși agnosticismul poate fi pe loc recunoscut ca absurd[18].

Elaborând o critică a limbajului mai puțin sistematică decât cea a lui Mauthner, Wahle a formulat o serie de obiecții la adresa repetitivității și abstracțiunii:

> ...cuvântul plin nu se distinge de cel gol și poate fi diseminat îndărătul oricărei abstracțiuni, erori, minciuni sau fraze meșteșugite[19].

Wahle și-a dat pe față disprețul său de stilist desăvârșit care dorește să-și discrediteze adversarii. Cu toate că a fost lector și profesor timp de mai bine de treizeci de ani, el nutrea un dispreț profund față de

* „Bârfă" filosofică (n.t.).

indexuri și notele de subsol. Cultivând un stil acid, mai potrivit pentru foileton decât pentru tratate, Whale l-a privit de sus pe Aristotel, considerându-l un veritabil observator și compilator Biedermeier, iar pe Hegel, doar un artist dibaci; pe Fechner îl considera un adevărat potpuriu.

Un Egon Friedell ceva mai virulent, Wahle a atacat istoria occidentală cu mult aplomb, afișând o aroganță obișnuită, mai curând, printre autodidacți decât în lumea universitarilor. Wahle se aseamănă cu Weininger și Ehrenstein prin încercarea disperată de a oferi remedii. Wahle e la rândul său reprezentativ pentru vidul valoric pe care alții l-au denunțat doar, fără să îl poată umple ei înșiși cu ceva. Întreaga civilizație occidentală nu a produs un personaj mai disperat și mai neconsolat decât acest evreu vienez. Dacă Wahle a ajuns să pună sub acuzație și limbajul filosofic, acest lucru se datorează excesului său de herbartianism. Dacă filosofia merita cu adevărat să fie condamnată pentru că se complace să verbalizeze concepte goale, acest lucru se datorează psihologiei și metafizicii diluate puse în circulație de gimnaziile austriece după 1850. Herbartienii îi exasperau pe pozitiviștii în devenire din pricină că propuneau un program de reutilizare a conceptelor. Născuți între 1849 și 1857, Mauthner, Stöhr, Wahle și Freud aparțineau acelei generații, educată în spirit herbartian, care renunțase să mai șlefuiască fraze, lăsând în seama celor născuți cu douăzeci de ani mai târziu examinarea ceva mai îngăduitoare a limbajului.

Karl Kraus și idolatrizarea limbajului – blestemul unei memorii fotografice

În ciuda faptului că scriitorul satiric evreu Karl Kraus (1874-1936) nu a fost în primul rând un filosof, maniera nestroyiană de manipulare a limbajului a făcut din el un precursor al lui Wittgenstein[20]. Născut în Boemia, într-o familie bogată, și educat la Viena, Kraus a încercat, fără nici un succes să devină actor. Mai târziu, își petrecea nopțile lucrând la revista *Die Fackel*, pe care o înființase în 1899 și care, din 1911 până în 1936, a fost scrisă în întregime de el. Deși le promisese celor zece mii de abonați „cel puțin patru numere pe an", a produs anual sute de pagini, publicate sporadic. După 1910 Kraus a dat mai bine de șapte sute de recitaluri, călătorind frecvent între Praga și Berlin. Încurajat de Adolf Loos, a trecut la catolicism în aprilie 1911, rămânând catolic până în 1923. Moralist necruțător și fără frică, Kraus era incapabil să adopte o poziție clară – denunța în schimb abuzuri specifice. Un ziarist venal, un scandal judiciar, un tratat prost făcut, un război inutil îl aduceau în culmea furiei. Satirele sale reflectă o anumită atitudine față de limbă, suficient de consecventă pentru a putea fi considerată o filosofie a limbajului.

Kraus a pus în ecuație limbajul cu realitatea și moralitatea:

Constrâns de interpretarea literară pe care o dau eu limbajului, care presupune – un fel de-a spune – o armonie prestabilită a limbilor şi a sferelor de limbaj, eu trăiesc şi înţeleg faptul că arta se află deasupra putinţei înţelegerii, şi nu sub aceasta[21].

Limba îl înlocuieşte pe Dumnezeu, în special pe acel Dumnezeu răzbunător al Vechiului Testament. Moralitatea şi politica nu trebuie judecate după propriile lor standarde, ci după măsura în care le oglindesc pe acestea. Kraus a pus la stâlpul infamiei foiletonul şi întreaga presă pentru faptul că masacrează sintaxa şi creează în neştire neologisme – vicii comune poeţilor expresionişti. O reîntoarcere a limbii viguroase a lui Goethe, Jean Paul şi Nestroy ar curăţa, credea Kraus, politica de declaraţiile mincinoase.

Idolatrizarea limbajului, aşa cum o practica Kraus, s-a născut dintr-o memorie fotografică. El pretindea că îşi poate aminti orice întâmplare petrecută de pe vremea când avea doi ani; în al doilea rând, era un mim ieşit din comun, încât cei care îl auzeau recitând din Nestroy sau Shakespeare plecau convinşi că interpretarea dată de el *oricărui* rol nu mai poate fi egalată de nimeni. Dacă ar fi lăsat în urmă o colecţie de discuri, şi nu una de cărţi, Kraus s-ar număra, crede Willy Haas, printre cei mai buni actori ai tuturor timpurilor. Kraus îşi amintea atât de bine citatele încât trăia într-o stare de anamneză permanentă: „Îmi pot deja aminti ceea ce trăiesc pentru întâia oară"[22]. Nu-i deloc de mirare că el a excelat în îmbinarea citatelor într-o proză sardonică. O treime din „drama mamut" *Die letzten Tage der Menschheit* (*Ultima zi a omenirii*) (Viena, 1922), e alcătuită din extrase din presa zilnică. Convingerea lui Kraus că modul în care este folosită limba reflectă moralitatea provine, de asemenea, dintr-o tiranică memorie a cuvintelor. Aidoma lui Freud, celălalt superascultător, Kraus susţinea că fiecare lapsus – sau, mai mult, fiecare greşeală a unui pictor – trădează o intenţie profundă. Kraus a interpretat cu o necruţătoare literaritate tot ceea ce îi înregistra memoria, ca şi cum vorbitorul ar fi gândit exact ceea ce spunea. Kraus nu putea să suporte pe nimeni care nu era un stăpân desăvârşit al cuvintelor.

Faptul că el considera memoria o binecuvântare cu dublu înţeles apare amplu ilustrat în poemul *Întoarcere în timp* (*Rückkehr in die Zeit*):

Mein Zeiger ist zurückgewendet,
nie ist Gewesnes mir vollendet
und anders steh' ich in der Zeit.
In welche Zukunft isch auch schweife
un was ich immer erst ergreife
es wird mir zur Vergangenheit.

.....

Ich bin mein treuester Begleiter
unde lebe das Gelebte weiter,

und Neues kann mir nicht geschehn.
Von einem Urbild war gesegnet,
was mir zum erstenmal begegnet,
und ist mir wie ein Wiedersehn[23].

Mi-a luat-o timpul înapoi,
Ce e trecut nu a trecut apoi
Eu mă aşez faţă de timp într-alt fel.
Din viitor orice-aş ajunge
Şi-ntâia dată ce-aş atinge,
Trecute-s pentru mine tot la fel.

.....

Cel mai fidel însumi tovarăş,
Trăiesc tot ce trăit-am iarăşi,
Nimica nou nu mi se-ntâmplă.
Şi tot ce ochiu-ntâia oară-mi împlă
Se dăruie în forma lui primară,
Şi-i ca şi cum îl văd a doua oară.

Kraus tânjeşte după o experienţă autentic nouă, independentă de memorie. Copleşit de sentimentul unui permanent *déjà-vu*, el a jonglat cu o gamă nesfârşită de modele platonice, folosindu-le pentru a clasifica şi a evalua tot ce se întâmplă. Prins în închisoarea lucrurilor deja existente, a întors pe toate feţele solecismele şi dizarmoniile vorbirii contemporane, pe care nu a putut evita să le asimileze. Umoristul suferea agonia muzicianului binecuvântat cu o ureche perfectă, şi totuşi condamnat să-şi petreacă viaţa ascultându-i pe afoni.

Kraus a excelat în pastişe care demascau vulgaritatea mai necruţător decât orice invectivă. Adunate în volumul *Beim Wort genommen* (München, 1955), aforismele lui în stil telegrafic, semănând cu cele ale lui Nietzsche, sunt în fapt nişte montaje briliante. Tehnica lui Kraus de a face colaje din citate a reprezentat o formă rafinată de Dada, ilustrând propensiunea vieneză spre decorativism prin rearanjarea elementelor. Luat cu asalt de tipărituri, Kraus nu-şi găsea nici un loc de refugiu; disprețuind formele de artă non-verbală precum cinematograful, dansul sau mima, se relaxa doar citind cu glas tare. Prin modul în care venera limbajul, Kraus nu făcea altceva decât să exalte estetismul vienez: pentru el cuvintele reprezentau forma supremă, de fapt, singura realitate. În spatele lor nu se găsea nici Dumnezeul mauthnerian, nici vreun eveniment fizic wahleian. Parcă parodiind devotamentul modest a lui Hugo Wolf, Kraus le dădea atenţie foiletoniştilor numai pentru a-i caricaturiza. Pretinzând o atitudine obiectivă faţă de foiletonişti, el îi lăuda pe unii dintre virtuozi, precum Altenberg, şi îşi bătea joc de alţii, precum Bahr. Repudiind convingerea lui Mauthner şi Schnitzler că limbajul nu poate transmite unicitatea gândirii, Kraus s-a autoproclamat anti-impresionist, arătându-şi deschis admiraţia faţă de modul clasic de a pune în ecuaţie limbajul şi gândirea.

Asemenea lui Weininger, pe care îl stima, Kraus a denunţat greşelile pe care le comisese el însuşi. Minimalizând estetismul vienez şi considerându-l o evaziune în iluzie specifică romantismului târziu, el evita sălile de bal dedicându-şi timpul disecţiei organismului unei culturi muribunde – sau moarte chiar. Weininger şi Kraus vorbeau de parcă ar fi făcut un examen post-mortem al propriei lor epoci – Kraus, autopsia Austro-Ungariei, iar Weininger, a sexualităţii. Dacă Weininger a reprezentat *nec plus ultra* nihilismul pentru terapeutic, nici Kraus nu a rămas cu mult în urmă. Condamnându-i pe foiletonişti pentru paradisurile lor estetice, s-a refugiat el însuşi într-o fortăreaţă a solipsismului. Ceea ce-l durea nu era să-i vadă pe alţii suferind, ci să fie martorul modului în care presa exploata suferinţele oamenilor. Deşi Haas exagerează numindu-l pe Kraus un apostol al distrugerii, el subliniază pe bună dreptate că acestui Daumier al verbului îi făcea plăcere să-şi pună victimele într-o situaţie penibilă prin faptul că reproducea bestialitatea acestora[24]. În rândul medicilor, nihilismul terapeutic însemna iniţial credinţa în puterea vindecătoare a naturii; boala trebuie lăsată să-şi urmeze cursul, ca nu cumva vreun medic ignorant să facă mai mult rău decât bine. Evreii noncomformişti Kraus şi Weininger disprefuiau credinţa în forţa recuperatoare a naturii; trecerea timpului nu putea să repare abuzurile pentru care ei îşi condamnau contemporanii. Lăsând la o parte susceptibilitatea, Kraus a anticipat, datorită literalismului său necruţător, filosofia wittgensteiniană a limbajului. Wittgenstein însuşi a simţit aceeaşi repulsie faţă de cultura care dăduse naştere atitudinii celor doi.

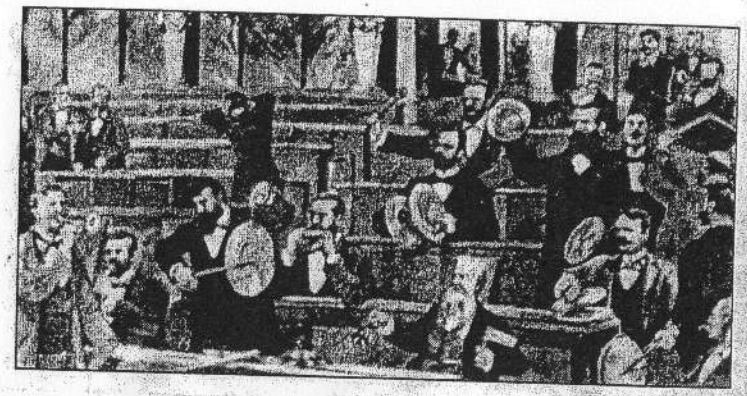
Perfecţionismul lui Ludwig Wittgenstein – deopotrivă scriitor utopic şi nihilist terapeut

Ludwig Wittgenstein (1889-1951) a întruchipat multe dintre contradicţiile Vienei sale natale[25]. El a renunţat la obiceiurile burgheziei din care, prin naştere, făcea parte, cheltuind o avere uriaşă imediat după ce o moştenise. Se spune că nu a mai purtat niciodată cravată după vârsta de douăzeci şi trei de ani. Şi-a schimbat cursul carierei cel puţin de cinci ori, mai mult din spirit dilematic decât din dorinţa reală de a face altceva. Wittgenstein a lucrat ca inginer, filosof, profesor de şcoală elementară, grădinar, arhitect, profesor de filosofie şi, în timpul războiului, ca infirmier şi tehnician de laborator. Deşi în perioada în care a trăit în Anglia, între 1929 şi 1951, a refuzat să publice fragmente din voluminoasa lui operă, i-a întrecut pe toţi filosofii austrieci ai secolului prin celebritatea postumă.

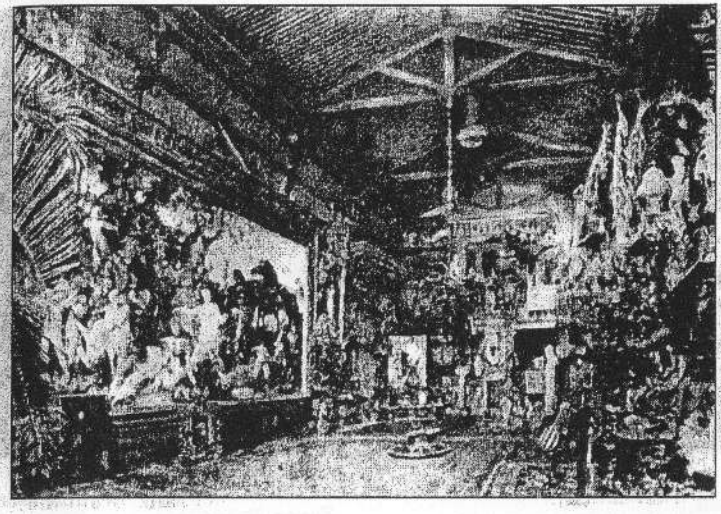
Împăratul Franz Josef mărşăluind în procesiunea de Corpus Christi de la Viena, în 1909. Acest eveniment anual celebra alianţa dintre tron şi altar.

Curăţând pădurile din jurul Vienei în timpul iernii 1918-1919. O dată cu disoluţia imperiului, Viena îşi pierduse orice *raison d'être* economică.

Karl Lueger adulat în Volksprater în 1905. Această acuarelă a lui Wilhelm Gause ilustrează modul în care primarul înţelegea să exploateze estetismul vienezilor.

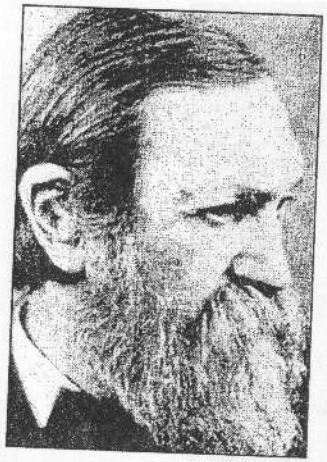


Tineri cehi obstrucţionând lucrările Parlamentului în 1900. Din 1897 până în 1907, deputaţii germani şi cehi s-au întrecut în a paraliza lucrările Camerei inferioare austriece.



Atelierul lui Hans Makart, pictat de Rudolf Alt în 1884. Ca arbitru al modei în anii 1870, Makart a făcut din atelierul său Mecca societăţii vieneze.

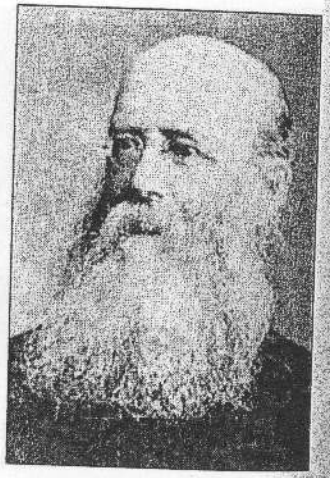
Cafeneaua Griensteidl, desenată de Rudolf Völkel cu puţin înainte de a fi demolată, în 1897. Printre scriitorii care o frecventau, în dreapta fotografiei apare şi Peter Altenberg.



Ernst Mach

Franz Brentano

Moritz Schlick



Robert Zimmermann

Josef Popper-Lynkeus

Adolf Loos

Fritz Mauthner

Christian von Ehrenfels

Friedrich von Wieser

Carl Menger

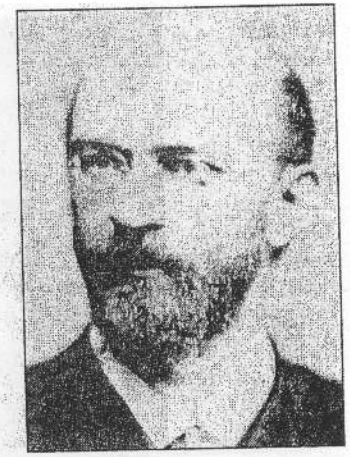
Max Adler

Viktor Adler

Othmar Spann

Hans Kelsen

Otto Bauer



Anton Menger

Rosa Mayreder

Hermann Broch

O mare parte a originalității acestui inovator – să nu-i spunem excentric – se datorează tatălui său, evreul german Karl Wittgenstein (1847-1913)[26]. Fiind eliminat din Akademisches Gymnasium pentru abateri repetate de la regulile școlii, la vârsta de optsprezece ani Karl a fugit la New York, revenind în Austria după doi ani. La început s-a distins ca inginer, apoi a avut succes ca antreprenor, asigurând pentru firmele sale din Boemia monopolul fabricării liniilor de cale ferată în anii 1880. Ca șef al unui consorțiu gigantic, Wittgenstein-tatăl a devenit cel mai bogat om din Austria, retrăgându-se din afaceri în 1898 și trăind apoi pe picior mare, distrându-se și călătorind în jurul lumii. Om cu mult farmec și dând dovadă de o mare perspicacitate, Karl Wittgenstein a murit după ani de grea suferință, trăind să-și vadă trei fii morți înaintea lui. Liberal care a publicat articole pe teme economice în *Neue Freie Presse*, el le-a insuflat copiilor un respect atât de mare față de autoritate încât fiul său va califica revoluția drept un act imoral. Ludwig a mai moștenit și talentul muzical al părinților săi, prieteni ai lui Brahms. Filosoful va păstra o viață obișnuința de a fredona concerte întregi. (Compozitorul său preferat era Schubert.)

Cel mai tânăr dintre cei cinci frați, Ludwig a fost educat acasă până la vârsta de unsprezece ani. După ce fratele său Paul, pianistul, și-a pierdut un braț în timpul primului război mondial, Ravel – unul dintre prietenii acestuia – a compus pentru el un concert pentru pian pentru mâna stângă. În felul său, Ludwig a demonstrat aceeași tărie de caracter ca și fratelui. Crescând în casa părintească într-un mediu liberal, Wittgenstein s-a simțit extrem de nefericit. Cu un tată evreu, botezat protestant, și cu o mamă catolică, Ludwig a fost crescut în spirit catolic. La fel ca în cazul altui evreu doar pe jumătate, ilustrul Michel de Montaigne, un asemenea amestec religios precum cel din sânul familiei sale i-a insuflat un scepticim precoce. Încă de timpuriu, Wittgenstein a repudiat meliorismul tatălui său, crezând, după cum spunea Nestroy, că „progresul se caracterizează prin faptul că pare mai important decât este în realitate"[27]. Cei care consideră că Wittgenstein a însemnat realmente un uriaș pas înainte pentru filosofie uită cât de insistent minimaliza el însuși pretențiile de acest fel. Ca adult, Wittgenstein juca rolul unui aristocrat *raté*, neclintit în cultivarea propriei viziuni, urmându-și propriul stil de viață. Deși a dezavuat filosofia occidentală, la fel cum procedase cu succesul tatălui său, Wittgenstein a făcut-o cu distincția celor născuți pentru a gusta bogățiile pământului și a renunța apoi la ele.

Copil fiind, Wittgenstein era fascinat de mașinării; și-a făcut singur o mașină de cusut și, ca adolescent, a nutrit o vreme speranța de a studia fizica sub îndrumarea lui Boltzmann; planurile i-au fost însă zădărnicite de sinuciderea acestuia. După doi ani petrecuți la Berlin, din 1908 până în 1911 a studiat aeronautica la Manchester, făcând experimente cu zmee și motoare cu reacție. În ianuarie 1912, Wittgenstein a intrat la Cambridge pentru a studia cu Bertrand Russell și G.E. Moore. A rămas

acolo până la mijlocul anului 1913, refuzând să se întoarcă în luna ianuarie pentru a asista la înmormântarea tatălui. În vara aceluiaşi an a vizitat Norvegia împreună cu prietenul său David Pinsent, căruia îi va dedica *Tractatus*-ul. În octombrie 1913, Wittgenstein s-a stabilit de unul singur într-un fiord la Skjolden, la nord-est de Bergen, unde a început să adune meditaţiile cuprinse în *Tractatus*. Fiind un admirator mai vechi al lui Weininger şi Kraus, a aranjat să i se trimită în Norvegia *Die Fackel*[28].

În 1914 Wittgenstein a urmat sfatul lui Kraus privitor la modul cel mai bun de a se debarasa de averea pe care tocmai o moştenise. Kraus i-a recomandat să-l împuternicească pe redactorul de la *Der Brenner*, Ludwig Ficker (1880-1967), să distribuie suma de 100.000 de coroane celor mai merituoşi colaboratori ai revistei. În luna iulie 1914, acest Mecena de douăzeci şi patru de ani i-a scris lui Ficker, care i-a ales pe Rilke şi Georg Trakl pentru a primi fiecare câte 20.000 de coroane[29]. Vestea despre darul picat din cer l-a făcut pe drogatul Trakl să vomite. Wittgenstein însuşi nu agrea poezia expresionistă, calificând opera lui Albert Ehrenstein drept Hundedreck („rahat de câine"); el prefera elegiile lui Goethe şi Mörike[30]. O dată cu începerea războiului, Wittgenstein şi-a arătat din nou spiritul cavaleresc în încercarea de a-i sări în ajutor lui Trakl. După căderea suferită pe frontul galiţian, poetul a fost spitalizat la Cracovia, unde în septembrie 1914 a fost vizitat de Ficker. Wittgenstein, care se afla voluntar în Galiţia, a făcut un drum până la Cracovia, la cererea lui Ficker, dar a ajuns prea târziu, la trei zile după ce invalidul murise, la 4 noiembrie 1914, din pricina unui atac de cord provocat de o supradoză de cocaină[31].

Pe durata războiului, voluntarul Wittgenstein a alternat perioadele de serviciu pe front cu permisiile. În 1916 el a petrecut câteva luni la Olmütz, unde Adolf Loos i l-a prezentat pe arhitectul Paul Engelmann (1891-1965). La vremea aceea, după cum îşi va aminti mai târziu Engelmann, Wittgenstein devora povestirile lui Tolstoi şi citea cu glas tare *Fraţii Karamazov*[32]. În timpul uneia dintre permisiile petrecute la Viena, în august 1918, el a găsit timp să-şi termine *Tractatus*-ul înainte de a pleca pe frontul italian, unde în noiembrie a căzut prizonier. În perioada în care se afla închis la Monte Cassino – până în august 1919 –, a citit *Confesiunile* Sfântului Augustin şi *Evangheliile*. După ce a fost eliberat, s-a grăbit să se întoarcă la Viena, unde s-a înscris într-o şcoală care pregătea profesori pentru ciclul elementar. După ce şi-a donat ce îi mai rămăsese din avere, urmând modelul umilinţei creştine al lui Tolstoi, din 1920 până în 1926 a lucrat ca profesor de şcoală elementară în Austria Inferioară, la Tratenbach, Puchberg-am-Schneeberg şi Otterhal. Pentru a-şi uşura munca, a conceput un *Wörterbuch für Volksschulen* (Viena, 1926) pe care Ministerul Educaţiei l-a autorizat pentru uzul şcolar. Nu s-a stabilit încă relevanţa pentru filosofie a acestui dicţionar. În timpul verii anului 1920, Wittgenstein a lucrat ca grădinar

la Klosterneuburg, iar şase ani mai târziu a fost ajutor de grădinar la călugării din Hütteldorf, lângă Viena. Din 1926 până la sfârşitul anului 1928 a locuit la Viena, construind, pe strada Kundmanngasse nr. 19, o casă pentru sora lui, doamna Margarethe Stonborough. Arhitectul amator a utilizat materialele preferate ale lui Loos, prevăzând casa cu un acoperiş plan deasupra celor trei etaje de beton, oţel şi sticlă. Interiorul clădirii se caracterizează prin pardoseala de piatră, uşile metalice şi pereţii albi, complet lipsiţi de elemente ornamentale.

În ianuarie 1929, Wittgenstein a acceptat o invitaţie din partea lui Bertrand Russell şi G.E. Moore de a preda la Trinity College, Cambridge. În 1935 emigrantul a vizitat Uniunea Sovietică, renunţând curând la planul de a se stabili acolo; în schimb, s-a retras pentru aproape un an la căsuţa lui din Norvegia. În 1937 Wittgenstein s-a reîntors la Cambridge, urmând să ocupe peste doi ani catedra lui Moore, menţinându-şi poziţia de rezident la Trinity College. În timpul celui de-al doilea război mondial, impulsul tolstoian l-a împins să lucreze ca infirmier într-un spital din Londra, iar mai târziu ca asistent medical în Newcastle. După război şi-a întrerupt activitatea de profesor, din 1947 până în 1949, pentru a vizita Irlanda. La Trinity College, Wittgenstein devenise un personaj legendar. Hainele precare, încăperea mereu dezordonată, plăcerea de a citi poveşti cu cowboy şi obiceiul de a discuta filosofie cu menajera făceau din acest celibatar un caz aparte. Deşi a refuzat să publice, el a strâns în jurul lui un mic grup de discipoli, care după moartea sa, petrecută în aprilie 1951, aveau să exercite o influenţă fără precedent asupra filosofiei predate în universităţile britanice.

Wittgenstein făcea o distincţie clară între filosofia atomismului logic, subiect discutat în *Tractatus logico-philosophicus* (1921; retip. Londra, 1922) şi critica limbajului, expusă, începând cu 1929, în cursurile de la Cambridge, publicate postum în *Philosophical Investigations* (Londra, 1953)[33]. În decursul ambelor perioade Wittgenstein şi-a notat gândurile în propoziţii şi paragrafe scurte, pe care le-a aranjat mai târziu într-o ordine logică. După ce a asamblat *Tractatus*-ul, în august 1918, cu ajutorul caietelor scrise începând cu anul 1912, a dat ordin ca acestea să fie distruse. Din neglijenţă, două dintre ele au supravieţuit la Gmunden şi au fost publicate sub titlul *Notebooks 1914-1916* (*Caiete 1914-1916*) (Oxford, 1961). Scopul acestui *Tractatus* era acela de a investiga condiţiile stipulate de Russell pentru realizarea unui limbaj perfect logic. Wittgenstein a ales ca moto o frază din Kürnberger:

> und alles, was man weiss, nicht bloss rauschen und brausen gehört hat, lässt sich in drei Worten sagen.
>
> şi tot ce se ştie, nu doar ascultat cum sună sau răsună, poate fi spus în trei cuvinte.

Poate că Wittgenstein s-a gândit la această frază atunci când a inventat următoarea formulă, deseori citată:

> Was sich überhaupt sagen lässt, lässt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen.
>
> Orice poate fi spus poate fi spus clar şi despre ceea nu se poate vorbi trebuie să se tacă[34].

Spre deosebire de Mauthner, cărui îndemn la tăcere anulează orice metodologie, Wittgenstein a afirmat că limbajul poate delimita dicibilul. În loc să opteze pentru o filosofie cu botniţă, tânărul Wittgenstein a respins modul în care Kraus punea în ecuaţie limba cu realitatea şi moralitatea. Ecuaţia lui Kraus, spune Wittgenstein, acoperă doar propoziţiile din matematică şi fizică. În celelalte domenii limba distorsionează realitatea. În ultimele pagini din *Tractatus*, Wittgenstein se arată, totuşi, de acord cu Kraus, declarând: „Etica şi estetica sunt unul şi acelaşi lucru"[35]. La fel cum Kraus amesteca citate compunând pastişe, admiratorul său a construit pasaje întregi din notiţe, aranjându-le într-o ţesătură complicată de paragrafe numerotate, ale căror numere desemnează relaţiile cu întregul.

În perioada în care Wittgenstein preda la şcoala elementară, *Tractatus*-ul i-a captivat pe Hahn şi Schlick, care l-au ales ca text de lucru pentru Cercul din Viena, continuând să o facă şi după ce autorul le-a dezavuat exegeza. Până în 1926, când l-a întâlnit pentru prima dată pe Schlick, Wittgenstein preţuia în propriul tratat toate aluziile gnomice la etică şi mistică, pe când neopozitiviştii i-au salutat opera ca pe o lovitură mortală dată metafizicii. În 1927 şi 1928 Wittgenstein s-a bătut cu aşa-zişii lui discipoli. Carnap îl socotea morbid de sensibil la critică; în acelaşi timp, atât Carnap, cât şi Neurath erau alarmaţi de faptul că, minimalizând matematica şi susţinând că religia va supravieţui, Wittgenstein respingea eforturile fizicaliştilor de a crea pe cale raţională o limbă artificială, insistând că, pentru a avea sens, limbajul trebuie să exploateze, la fel ca în poezie, acumulările uzuale. Neurath dispreţuia o astfel de servitute faţă de tradiţie. În acea perioadă, Waismann, asistentul lui Schlick, scria o carte de popularizare a opiniilor wittgensteiniene. Acestea se succedau cu atâta repeziciune încât Wittgenstein a cerut revizuirea manuscrisului de câteva ori, pentru ca în final să refuze să aprobe publicarea cărţii, care a părut totuşi în 1929[36].

După ce a emigrat la Cambridge în ianuarie 1929, la 6 iunie 1929 Wittgenstein a trecut cu brio examenul de doctorat, având-i ca examinatori pe Russell şi Moore. În discuţiile cu Frank Ramsey (1903-1930), care îşi vizitase idolul în Austria, Wittgenstein a evoluat spre o critică a limbajului pe care a abordat-o în cursurile ţinute între 1930 şi 1933[37]. Noua abordare constă în reabilitarea ecuaţiei lui Kraus dintre limbaj şi realitate. Wittgenstein a susţinut că intenţia filosofilor fusese să facă astfel ca fiecare propoziţie să aibă forţă de investigare, asemenea celei atribuite de Kraus fiecărui om. Pe urmele lui Kraus, Wittgenstein nu a numit această nouă disciplină critica limbajului (*Sprachkritik*), aşa cum procedase Mauthner, ci doctrina limbajului (*Sprachlehre*), sintagmă lansată de Kraus în iunie 1921 în *Die Fackel*[38]. Deşi Wittgenstein s-a străduit să purifice limbajul astfel încât filosofia să-şi redobândească sensul, el nu a putut să-şi atingă scopul aşa cum ar fi dorit.

Este probabil ca filosofia lui Wittgenstein din perioada târzie să fi fost stimulată de o conferinţă ţinută la Viena în martie 1928 de matematicianul olandez Jan Brouwer (1881-1966). După ce Feigl şi Waismann l-au convins pe Wittgenstein să asiste la conferinţă, arhitectul amator şi-a reluat demersurile filosofice[39]. Îmbrăţişând constructivismul, Brouwer considera că numai criteriul adevărului matematic poate fi limitat la ceea ce construieşte gândirea, după regulile pe care gândirea însăşi le hotărăşte. O astfel de construcţie este o activitate naturală a omului – nici o propoziţie matematică nu poate fi adevărată „dacă nu putem să *cunoaştem* că ea este adevărată"[40]. La fel şi Wittgenstein, în ultima perioadă, interpreta limbajul drept un construct mental limitat de reguli şi corolare. De îndată ce gândirea a generat acest instrument, gândirea este îngrădită de el, fără să fie, totuşi, ca în concepţia lui Kant, limitată de nişte filtre interioare. Limbajul se realizează printr-o reţea de jocuri, ale căror reguli filosoful le poate explora, dar nu le poate învinge niciodată. Jocurile concepute anterior de către filosofi le îngrădesc libertatea practicanţilor moderni ai disciplinei, care diagnostichează un handicap pe care nu îl pot evita.

Afirmând că limba nu se poate autoelibera de chingile mentale, Wittgenstein apare în postura unui nihilist terapeutic în maniera mentorului său, Schopenhauer[41]. Şi totuşi, austriacului îi lipsea acel pesimism de substanţă al urmaşului său, evreul vienez Friedrich Waismann (1896-1959), care, după cum afirmă Stuart Hampshire, îşi permitea:

> [să se scalde] în luxuriaţa pesimismului, pasivităţii şi în lipsa de scop imediat a raţiunii, într-o sentimentalitate cinică, în cultivarea misterului şi, în acelaşi timp, a sentimentului apartenenţei la o elită pe cale de dispariţie, ai cărei membri îşi lăudau reciproc filosofia ştiind că aceasta nu-i va salva de violenţa viitoare[42].

Oricât s-ar potrivi această descriere în cazul unor evrei vienezi precum Friedell şi Zweig, ea ignoră integritatea morală a celor precum Wittgenstein şi Broch. În ciuda faptului că, prin felul în care a atacat filosofia, Wittgenstein poate fi considerat un nihilist terapeutic, prin actele lui filantropice el a rămas un utopic.

În perioada petrecută la Cambridge, Wittgenstein a deplâns lipsa unei autentice stări de mirare, caracteristică profesorilor de filosofie britanici. Atât de sigur era Wittgenstein că filosofia stă în calea perfecţionării umane, încât a încercat întruna să îşi convingă studenţii să renunţe la această carieră. Pronunţându-se împotriva filosofilor profesionişti, el prefera să citească poveşti cu cowboy şi să citeze remarcele menajerei. Nefiind genul care să frunzărească prea multe

tomuri, Wittgenstein recitea la nesfârşit aceeaşi carte, preferând piesa lui Rabindranath Tagore *Regele camerei întunecate* (1914, ed. germană 1919) şi fantezia lui Wilhelm Busch despre visul unui băiat, *Eduards Traum* (München, 1891). Wittgenstein adora pur şi simplu fetele poznaşe şi romanul lui Keller *Der Landvogt von Greifensee* (Stuttgart, 1878), o altă carte care elogiază copilăria[43]. În timp ce vorbea, Wittgenstein făcea gesturi hotărâte, de parcă ar fi apărat cu mâinile o credinţă, urmându-l pe Kraus, potrivit căruia comunicarea non-verbală nu ar fi inferioară celei verbale[44]. Pasionat de cărţile de aventuri, Wittgenstein gusta teribil şi filmul, în special filmele mute cu *happy-end*, în care, ca la Tagore, publicul se legăna în propriile visări[45]. Cu toate că Wittgenstein era de acord cu Freud că arta aduce cu sine împlinirea dorinţelor, el a afirmat că întemeietorul psihanalizei, pe care l-a citit pentru prima oară în 1919, e mai curând deştept decât înţelept[46].

În afară de Kraus şi Mauthner, cea mai plauzibilă paralelă pe care spiritul austriac o oferă pentru Wittgenstein e protagonistul piesei lui Hofmannsthal, *Der Schwierige* (*Delicatul*) (Berlin, 1921). Personajul lui Hofmannsthal, Heinz Karl Bühl, este un aristocrat vienez deziluzionat ale cărui propoziţii laconice minimalizează bălmăjeala companionilor săi. Cu toate că figura taciturnă a lui Bühl aminteşte de criza legată de *Chandosbrief*, în această piesă, terminată în 1916, Hofmanmsthal descrie tăcerea nu ca pe un înlocuitor al limbajului, ci ca pe un element care îi stabileşte limitele – asemenea pauzelor din muzică, tăcerea punctează. Neîmblânzitul Bühl bântuie la periferia societăţii, vorbind în argou ca într-o limbă străină, pentru a scăpa de jargonul aristocratic. Asemenea lui Wittgenstein, retras în căsuţa lui, Bühl devine un contemplativ pur, practicând punct cu punct şi fără regrete injoncţiunea „Despre ce nu se poate vorbi, trebuie să se tacă".

Cu toată asemănarea lui cu Kraus, Wittgenstein a rămas cel mai pragmatic dintre cei doi. El şi-a făcut datoria faţă de societate, muncind ca profesor într-o şcoală elementară, ca arhitect şi ca infirmier într-un spital. Kraus îi gusta pe Lichtenberg, Goethe, Jean Paul, Nestroy şi Offenbach, în timp ce lui Wittgenstein îi plăceau Augustin, Lichtenberg, Schopenhauer, Keller şi Tolstoi. Cei doi rigorişti personificau acelaşi paradox ca Loos şi Schönberg. Pentru a-şi apăra preferinţa pentru clasicism, aceşti noncomformişti au declanşat o contrarevoluţie atât de dramatică, încât aceasta a ajuns să le ameninţe propriile valori. Kraus a criticat impresionismul şi expresionismul în literatură, Schönberg a deplâns excesele muzicii romantismului târziu, Loss a denunţat ornamentaţia faţadelor din arhitectura Ringului, iar Wittgenstein a demascat automistificarea logicienilor care, în zelul lor de a înlocui metafizica, se împotmoleau în limbaj.

Împărtăşind în stânga şi în dreapta înţelepciunea tristă a auto-exilatului, Wittgenstein a ridicat, cu claritatea unui gânditor clasic, o serie de semne de întrebare cu privire la însăşi posibilitatea clarităţii logice. Wittgenstein regreta profund faptul că defectele limbii fac

metafizica imposibilă. Neatins de disperarea lui Wahle şi dând dovadă de o mai mare fineţe decât Stöhr, el a susţinut că, deşi filosofia convenţională se autodemisese, comentatorilor le-au mai rămas încă multe de clarificat. Prin exemple şi aforisme demne de Karl Kraus, Wittgenstein a descâlcit o mulţime de probleme ale filosofiei occidentale. Îmbrăţişând cele mai înalte standarde ale rigorii, el a observat urme de Schlamperei în coerenţa altor gânditori, la fel cum Kraus detectase turpitudinea acolo unde alţii vedeau doar un joc frivol. Energia morală, care transpunea dinamismul tatălui său în lumea ideilor, l-a făcut pe Wittgenstein să devină una dintre figurile ilustre ale gândirii secolului XX, o personalitate uriaşă, care a adus în Anglia campania purtată de unii vienezi împotriva leneviei spiritului. Îndrăzneţ şi incoruptibil, el a cultivat acel perfecţionism care în cazul altor gânditori austrieci s-a transformat mult prea curând fie în nihilism terapeutic, fie în utopism. Asemenea lui Weininger, Broch şi Kraus, Wittgenstein a combinat cele două impulsuri. Atât de îndrăgostit era de ideea perfecţiunii, încât a construit un sistem filosofic pentru a-şi distruge propriul ideal.

14
Filosofii dialogului

Martin Buber – de la mistica estetică la relaţia Eu-Tu

În capitolul precedent au fost trecute în revistă o serie de tipuri de filosofie a limbajului: îndemnul la tăcere formulat de Mauthner, discreditarea metafizicii de către Stöhr şi Wahle, modul în care Kraus punea în ecuaţie limbajul cu adevărul şi, în sfârşit, analiza limitelor limbajului întreprinsă de Wittgenstein. E limpede că în secolul XX nu a existat un subiect mai fascinant pentru filosofi decât limbajul. Mutarea interesului de la conţinutul unei propoziţii la forma acesteia a început o dată cu pionieratul gânditorilor vienezi şi praghezi. S-a sugerat mai înainte că amestecul limbilor şi dialectelor din cele două capitale a fost una dintre cauzele scepticismului faţă de metafizică. Ne-au mai rămas de discutat, în acest capitol, doi gânditori, Buber şi Ebner, care au studiat limbajul de pe o poziţie diferită, încercând o revigorare a metafizicii.

Martin Buber (1878-1965) şi-a petrecut anii maturităţii în Germania şi Israel, însă rădăcinile sale sunt austriece[1]. Evreu născut la Viena, el avea doar doi ani când părinţii lui au divorţat, după care copilul a locuit, între 1880 şi 1892, la Lemberg (Lvov) în casa bunicului său Salomon Buber (1827-1906). Director la două bănci şi şeful comunităţii evreieşti din Lemberg, adept al iluminismului iudaic (*Haskala*), bunicul vorbea ebraica fără greşeală şi s-a ocupat de publicarea cărţii *Midrash*. El a fost cel care i-a insuflat lui Martin pasiunea pentru filologie. În timpul verilor petrecute lângă Sadagora, în Bucovina, băiatul se întâlnea cu hasizii al căror „super-rabin" trăise într-o adevărată splendoare regală[2]. Martin a întâlnit aici o tradiţie care, după 1904, va deveni şi a sa. Cu toate că, din 1892 până în 1896, a urmat cursurile gimnaziului polonez din Lemberg, el a optat mai curând pentru cultura germană decât pentru cea slavă.

În 1896 Buber s-a înscris la Universitatea din Viena, unde i-a avut ca profesori pe Friedrich Jodl şi Laurenz Müllner la filosofie şi Franz Wickhoff şi Alois Riegl la istoria artei. Exploatându-şi simţul cărturăresc moştenit de la bunic, Buber a devenit un arhiimpresionist. Pentru a controla o arie culturală cât mai largă, s-a înscris la Universitatea din Leipzig să audieze cursurile lui Wilhelm Wundt şi la cea din Berlin

pentru cursurile lui Simmel şi Dilthey. Tânărul este[*] a mai audiat cursurile lui Mach la Viena, iar în 1897 a publicat în *Revista săptămânală* (*Przeglad tygodniowy*) articole despre prietenii săi impresionişti, Altenberg, Schnitzler şi Hofmannsthal. După ce a citit cartea lui Herzl *Judenstaat* (*Statul evreilor*) la apariţia ei în 1896, Buber s-a străduit în van timp de şase ani să-i convingă pe sionişti să promoveze cultura iudaică. La Berlin, în 1899, a început să-i studieze pe Meister Eckhart şi pe Jakob Böhme, încurajat fiind de Gustav Landauer, discipolul lui Mauthner. Interesat de aproape toate compartimentele culturii contemporane, în 1904 el a abandonat activitatea de partizanat pentru a se devota traducerii textelor hasidismului.

În următorii opt ani, Buber a reevaluat şi recercetat doctrinele hasidice. Asemenea lui Weininger şi Broch, el a dihotomizat experienţa umană, urmându-şi astfel prietenii marcionişti din Praga, care îl despărţiseră pe om de Dumnezeu. Pentru ei, la fel ca pentru tânărul Buber, numai o elită poate avea acces la Dumnezeu, atingând pe pământ acea comuniune mistică elogiată de Mauthner şi Landauer. În stilul foarte pretenţios din *Daniel: Gespräche von der Verwirklichung* (*Daniel. Conversaţii despre înfăptuire*) (Leipzig, 1913), Buber a subliniat încă o dată polarităţile eterne, de genul om-Dumnezeu, suflet-simţuri, poet-profet, pentru a propovădui o nouă renaştere spirituală. În maniera lui Böhme, el a îndemnat artiştii să coboare în abisul (*Abgrund*) incertitudinii pentru a se confrunta cu cosmosul. Treptat, în timpul primului război mondial, Buber a transformat mistica panteistă într-o filosofie a dialogului, expusă în *Ich und Du* (Leipzig, 1923). Buber a schimbat hasidismul cu evanghelismul parţial sub influenţa lui Franz Rosenzweig (1886-1929), unul dintre studenţii evrei germani ai lui Friedrich Meinecke. Redescoperindu-l pe Dumnezeu prin intermediul unui prieten evreu botezat, Eugen Rosenstock-Huessy (1888-), Rosenzweig saluta iudaismul şi creştinismul deopotrivă, ca pe nişte manifestări autentice ale adevărului religios[3].

În *Ich und Du*, Buber redistribuie polarităţile, discutate iniţial în *Daniel*. Împrumutând cuvintele primare (*Grundworte*) ale lui Ludwig Feuerbach, el a împărţit experienţa în relaţiile Eu-Tu şi Eu-El/Ea[*]. Prima relaţie presupune existenţa a două euri conştiente fiecare de sinele celuilalt şi aflate în interacţiune, iar a doua relaţie degradează eul într-un obiect. Deşi intimitatea Eu-Tu poate însoţi sentimentul de dragoste şi prietenie, Buber a postulat-o pentru a exprima raportul dintre om şi Dumnezeu. Departe de a fi un obiect sau un set de reguli, Dumnezeu transmite semnale omului dornic să le vadă. Dacă în *Daniel* se celebra ascensiunea spre Dumnezeu, *Ich und Du* a înlocuit cultul eului cu venerarea celuilalt. După 1916 extazul a făcut loc întâlnirii, experienţa (*Erlebnis*) a devenit eveniment, iar actualizarea lui Dumnezeu (*Verwirklichung Gottes*) s-a transformat în pregătirea lumii în vederea

[*] Neutrul *it* în textul englezesc (n.t.).

locuirii ei de către Dumnezeu. Predicând personalismul, Buber a dat o formă acelui elogiu al vieţii pe care Broch avea să îl identifice cu iudaismul. Fiecare persoană trebuie să se bucure de celălalt ca potenţial partener de dialog, fiinţă singuratică, labilă, asemenea lui însuşi. Realitatea nu locuieşte în interiorul unui spirit, ci între două spirite şi, mai mult, între spirit şi Dumnezeu. Asemenea lui Othmar Spann, care considera că viaţa mentală e generată de interacţiunea perechilor precum părinte-copil, profesor-elev, scriitor-cititor, Buber celebra simbioza dintre vorbitor şi ascultător. El se declara de acord cu Freud că psihiatrul şi pacientul formează o societate în doi, în cadrul căreia mecanismele defensive slăbesc. Buber semăna cu Rank în ce priveşte promovarea spontaneităţii ca izvor al vitalităţii şi, asemenea lui Wolf, ştia cum să se auto-umilească pentru a-l aprecia pe celălalt.

Buber a fost un practicant al irenismului, chiar mai hotărât decât Coudenhove-Kalergi sau Popper-Lynkeus. Împăcând fraţii aflaţi în luptă, demonstrându-le interdependenţa, Buber se străduia să pună capăt disputei şi nu să înteţească din nou focul bătăliei. După ce s-a stabilit în Israel în 1938, a cultivat o mulţime de prieteni arabi şi a respins vehement încercările de a-i alunga pe aceştia din casele lor. Pierzându-se prea mult în relaţiile Eu-Tu, Buber – sau gânditorul utopic din el – şi-a pierdut abilitatea de a manipula relaţiile de tipul Eu-El/Ea. Fiind o persoană care se sacrifica pe sine pentru a zădărnici manevrele adversarilor, le-a arătat altora cum să-şi vindece rănile pe care nu ştiau cum să le preîntâmpine.

La fel ca în cazul lui Husserl, e greu să spunem cu exactitate prin ce anume l-a influenţat Austria pe Martin Buber. Ca impresionist vienez, tinereţea lui seamănă cu cea a unui dezrădăcinat, animat, asemenea lui Rank şi Weininger, de o curiozitate devorantă. Dacă cei doi fuseseră fascinaţi de moarte, Buber îl căuta pe Dumnezeu în opoziţiile polare postulate de hasidism şi taoism. Tânjind să refacă unitatea unei lumi scindate, Buber a flirtat până la primul război mondial cu marcionismul, îmbătat de ideea lui Dumnezeu. Dacă Max Dvořák a sesizat că renaşterea apare în urma unui cataclism, Buber a adoptat, pe urmele lui Franz Rosenzweig, ideea catastrofei care readuce credinţa la izvoarele ei. În ultima perioadă a vieţii Buber semăna cu un activist utopic, asemenea lui Herzl şi Hertzka, promiţându-le mereu alte împliniri, dar nu odihnă, credincioşilor care ating starea de comuniune Eu-Tu cu Dumnezeu. După ce a înlocuit mistica elitistă cu dialogul democratic, Buber a îmbrăţişat lumea cu o exuberanţă fără margini, care îşi râdea de terapeuţii nihilişti din categoria lui Weininger şi Kraus.

Începând cu anii '20, personalismul lui Buber a consolat două generaţii care trecuseră de la starea de certitudine la cea mai adâncă deznădejde. După cel de-al doilea război mondial, existenţialiştii şi-au însuşit relaţia Eu-Tu, îndemnându-i pe oameni să devină sensibili şi să părăsească, în acelaşi timp, societatea. Recent, mesajul lui Buber a înviorat unele mişcări precum terapia de grup, ecumenismul creştin,

educarea percepţiei sensibilităţii inter-rasiale. Buber a întărit convingerea că acolo unde ideologiile se înfruntă, indivizii se pot înţelege între ei; încă o dată, dialogul Eu-Tu le-a redat scepticilor speranţa.

Pneumatologia lui Ferdinand Ebner – prioritatea vorbirii faţă de scris

Mult mai puţin cunoscut decât Buber este colegul acestuia, catolicul Ferdinand Ebner (1882-1931)[4]. Ebner a descoperit în 1916 relaţia Eu-Tu cu totul independent de Buber şi Feurebach. Născut în Wiener Neustadt, el nu a părăsit niciodată Austria, fiind un „om mărunt" a cărui viaţă seamănă cu o poveste de Saar sau Ebner-Eschenbach. După moartea tatălui, în 1904, Ebner s-a simţit copleşit de povara amintirilor legate de acesta: un ins care asista zilnic la liturghie, dar ale cărui maniere lipsite de tact au născut în inima fiului un sentiment de iubire amestecată cu ură faţă de biserică. După terminarea şcolii normale, unde spre regretul său etern nu învăţase grecește, Ebner a fost, din 1902 până în 1912, învăţător la Waldegg, lângă Wiener Neustadt. În 1912 s-a transferat la Gablitz, mai aproape de Viena, şi putea merge uşor la bibliotecile şi prietenii din metropolă. O tuberculoză cronică l-a scutit de serviciul militar, forţându-l să se retragă de la catedră în 1923. Între 1900 şi 1924, cea mai dragă prietenă a sa a fost Luise Karpishek, femeie cu zece ani mai în vârstă, cu care a corespondat intens, în special după 1912. Ebner nu a îndrăznit niciodată să o ceară de soţie de teamă că, devenindu-i nevastă, ea va înceta să îi mai fie muză. În octombrie 1923 s-a căsătorit cu o colegă de la şcoala din Gablitz, Maria Mizera, care îl îngrijea de câţiva ani. În afară de Adolf Loos şi Hermann Swoboda, unul dintre prietenii săi apropiaţi a fost compozitorul Josef Maria Hauer (1883-1959), născut de asemenea în Wiener Neustadt. Ebner era un pianist înfocat, plăcându-i să cânte mai ales Bach şi Mozart.

Între 1902 şi 1907, admiraţia faţă de Shakespeare şi Dostoievski l-a determinat să scrie versuri, inclusiv un poem despre Golgota. În 1907 cartea lui Weininger *Geschlecht und Charakter* l-a atras pe Ebner spre filosofie, cale pe care a urmat-o citind Pascal, Bergson, Freud şi nenumăraţi alţi autori şi împrietenindu-se cu amicul şi asociatul lui Weininger, Swoboda. În 1912 Ebner a scris un tratat bergsonian în patru volume, *Ethik und Leben : Fragmente einer Metaphysik der individuellen Existenz*, pe care nu l-a publicat niciodată. În afară de corespondenţa cu Luise Karpischek, Ebner a ţinut un jurnal în care nota pe larg tot ceea ce citea – aici se poate urmări foarte uşor modul în care îşi derula ideile. În timpul primului război mondial, Biblia, *Frică şi tremur* de Kierkegaard şi comentariile lui Johann Georg Hamann au făcut din Ebner un catolic chinuit. Toate intuiţiile sale din perioada 1916-1918 au fost adunate în

Das Wort und die geistigen Realitäten, pe care un editor vienez a refuzat să o publice, după ce Stöhr o ridiculizase. Liber-cugetătorul Stöhr a etichetat teologia limbajului susţinută de Ebner drept neştiinţifică. Deconcertat, Ebner a trimis manuscrisul unui specialist în Kierkegaard, şvabul Theodor Haeker (1879-1945), care, la rândul său, i l-a trimis lui Ludwig Ficker. Nu numai că Ficker a publicat cartea în 1921, dar l-a invitat pe Ebner să colaboreze la *Der Brenner*. După aceea, învăţătorul va refuza să publice în orice altă revistă. În anii '20 el s-a luptat să rezolve problemele anticlericalismului, reuşind să învingă doar pe patul de moarte.

În *Das Wort und die geisitigen Realitäten* (*Cuvântul şi realitatea spirituală*), Ebner a făcut o comparaţie între ceea ce el numea izolarea eului (*Icheinsamkeit*) şi relaţia Eu-Tu. Singurătatea eului poate fi pacificată doar prin experienţa dintre „eu" şi „tu" prin intermediul vorbirii:

> Cuvântul este „vehiculul" relaţiei dintre eu şi tu, care se află la baza relaţiei dintre om şi Dumnezeu. În această relaţie omul îşi află întreaga viaţă spirituală[5].

Ebner a susţinut insistent că această concepţie a mai întâlnit-o doar în Capitolul 1 din Evanghelia după Ioan şi în exegeza făcută de Hamann. Abia mai târziu Haecker i-a atras atenţia lui Ebner asupra noţiunii de Eu-El/Ea la Feuerbach[6]. Pentru Ebner, izolarea „eului" se produce în estetism, unde un „eu" adoră frumosul în locul unei persoane. Fie că este vorba de artă, literatură, religie sau de filosofie, un „eu" singur îşi spune solilocul, asemenea lui Otto Weininger, incapabil să atingă o comunicare veritabilă. Filosofia speculativă este un vis, perpetuat de ceea ce Ebner a numit „menghina idealismului". Izolarea „eului" l-a scos din minţi pe Nietzsche şi l-a torturat pe Kraus, pe care Ebner l-a auzit recitând în octombrie 1918. Repudiind dihotomia lui Weininger dintre bărbatul-ca-spirit şi femeia-ca-natură, Ebner a scos relaţia eu-tu de sub orice marcă sexuală. Potenţând izolarea „eului", Weininger demonstrase, spune criticul său, că idealismul atrage după sine antisemitismul şi antifeminismul; pentru a convinge „eu"-l să respingă „tu"-ul, idealismul minimalizează existenţa evreilor şi a femeilor. Injoncţiunea lui Mauthner îi indică şi îi caracterizează pe cei care practică izolarea „eului"; pentru aceştia limba blochează comunicarea în loc să o încurajeze.

Ieşirea din această fundătură a izolării eului se produce prin acceptarea faptului că Dumnezeu a dăruit omului putinţa de a vorbi. Pentru că a comunica presupune existenţa facultăţii vorbirii creată de Dumnezeu, comuniunea primordială se realizează între om şi Dumnezeu. Numai datorită darului lui Dumnezeu omul poate să îl implore pe Creator în calitatea sa de „tu" etern, întotdeauna gata să alunge singurătatea omului. Adaptând pneumatologia lui Hamann, Ebner a formulat o etică îndreptată către Dumnezeu. Hotărârea de a fi credincios presupune şi ascultarea cuvântului lui Dumnezeu; creştinii nu numai că trebuie să

audă porunca lui Dumnezeu, dar să o şi înfăptuiască. Dacă nu se cultivă reverenţa faţă de „tu", limba devine, aşa cum a spus Mauthner, autoimolatoare. Dogma compromite contactul cu Dumnezeu prin îngheţarea cuvântului viu. Asemănând dogma cu *rigor mortis*, Ebner deplânge faptul că birocraţia bisericească îi învrăjbeşte pe creştini, despărţind regulile de credinţă. Obligat fiind ca învăţător să mărşăluiască în procesiunile de Corpus Christi care sanctificau alianţa dintre tron şi altar, Ebner ura să vadă cum îi răsplătea crucea de fier pe aviatori sau cum îi împodobea crucea cu pietre preţioase pe cavalerii unui ordin laic oarecare. Asemenea lui Haeker, acest antinomic condamna folosirea crucii pentru binecuvântarea armelor, criticând biserica pentru faptul că devenea aliata unei societăţi egocentrice.

La fel ca în cazul lui Kierkegaard, perfecţionismul nevrotic l-a împins pe Ebner să-i pretindă bisericii o puritate desăvârşită. Asemenea lui Weininger, învăţătorul avea deseori accese depresive, a căror instalare o putea anticipa pe baza teoriei periodicităţii a lui Swoboda. Ebner a încercat să se sinucidă în martie şi, din nou, în mai 1923, disperat fiind din pricina incapacităţii sale de a se alătura bisericii. În „Cuvântul înainte" la *Das Wort und die geistigen Realitäten*, el şi-a dezvăluit dubiile în legătură cu propria carte, reproducând în întregime diatriba lui Stöhr. Ebner se lamenta că defectul cel mai mare al cărţii sale consta în faptul că tatăl lui, căruia îi dedicase cartea, nu ar fi putut să o înţeleagă. Mai puţin cosmopolit ca Buber, Ebner ajunsese la intuiţia relaţiei eu-tu în primul rând scriindu-i Luisei Karpischek. După ce a corespondat cu ea timp de cinci ani, „tu" se încărcase de sens – faptul de a-i scrie „tu"-ului său însemna un act de comuniune. Neacceptând căsătoria cu Luise, Ebner îl urma practic pe celibatarul Grillparzer, care practicase acelaşi gen de înstrăinare de „mireasa lui eternă". Refuzând-o pe Luise, Ebner ridiculiza de fapt birocraţia bisericească.

Cu toate că lui Ebner i-a lipsit grandoarea profetică a lui Buber, pneumatologia învăţătorului a ajuns să se insinueze în apologetica romano-catolică. Salutat ca un Kierkegaard al catolicismului, Ebner a contribuit la reabilitarea teologiei anticlericale. Asemenea altor argumentaţii ale existenţei lui Dumnezeu, şi cea pneumatologică, susţinută de Ebner, este circulară. Nici el nu-l putea deduce pe Dumnezeu din vorbirea oamenilor, la fel cum nici Mauthner nu îl putuse deduce din tăcere. Ebner a afirmat că limba scrisă este inferioară vorbirii. Sesizând deosebirea dintre cele două sensuri ale cuvântului german Sprache – limbă şi vorbire –, Ebner a insistat asupra faptului că doar cuvintele rostite de la inimă la inimă au un sens. Lăudând comunicarea directă, de la om la om, Ebner lua apărarea societăţii rurale, deplângând în acelaşi timp izolarea eului în metropole. Plin de nostalgie, Ebner s-a numărat printre conservatorii care în jurul anului 1900 au luptat pentru renaşterea valorilor preindustriale.

Ceea ce propune Ebner nu este un raţionament convingător, ci mai curând un îndemn. Caracterizându-se prin umilinţa specifică „omului

mărunt", el a personificat acel gen de sinceritate pentru care Klemens Hofbauer a fost canonizat în 1909. Dorind din toată fiinţa să îl apere pe Dumnezeu, Ebner a ridicat vorbirea umană la rangul de dovadă a înţelepciunii Lui, aşa cum şi leibnizienii văzuseră Creaţia pătrunsă de divinitate. Ebner a elucidat mai tranşant decât alţi critici ai dogmei cauzele eşecului teologiei speculative. Fără să îmbrăţişeze teologia negativă a lui Mauthner sau mistica estetică a tânărului Buber, Ebner s-a pus la adăpost de raţiune, lăsând inima să vorbească. Deplângând raţionalitatea practicată de biserică, Ebner visa o utopie care să îl pună pe om în legătură cu Dumnezeu. Mult mai convingător decât platonicianul Broch sau romanticul Spann, Buber şi Ebner au adoptat o viziune primordială a experienţei umane. Asemenea lui Kraus şi Loos, de care îi despărţeau atâtea, Buber şi Ebner au realizat o revoluţie conservatoare pentru a reînnoi credinţa în Dumnezeu.

15

Freud şi medicina

O schiţă a evoluţiei lui Freud

Pentru omul contemporan, Freud a devenit o figură paternă. A explora rădăcinile ideilor lui Freud înseamnă a-ţi sonda propria conştiinţă, iar a-l critica echivalează cu uciderea propriului tată. Acest voiaj al autocunoaşterii este în egală măsură susţinut şi împiedicat de vasta literatură, de gradul unu şi de gradul doi, adică de şi despre Freud şi adepţii acestuia[1]. Aproape toată lumea a citit o parte din această literatură, dar nimeni nu a parcurs-o în întregime. Acest capitol nu face o analiză sistematică a vieţii şi concepţiilor lui Freud, ci examinează ambivalenţa poziţiei sale faţă de anumite atitudini vieneze, cum sunt nihilismul terapeutic, estetismul, respectul faţă de moarte şi aşa-numita Protektion. Perspectiva acestor tradiţii permite studierea psihanalizei fără redeschiderea dosarului luptelor dramatice dintre freudieni, adlerieni, rankiani şi ceilalţi. Vom pleca de la premisa că, deşi Freud şi-a supergeneralizat descoperirile, există anumite caracteristici comune lui însuşi şi multora dintre pacienţi săi. Oricât de dogmatic s-ar fi arătat el faţă de disidenţi, părintele psihanalizei se cunoştea foarte bine pe sine.

Încep cu un scurt rezumat al carierei sale[2]. Sigismund Freud (1856-1939) s-a născut pe data de 6 mai la Freiburg (Pribor), un târguşor din Moravia de nord-est, la sud de Ostrava. Tatăl său era evreul galiţian, negustor de lână, Jakob Freud (1815-1896), a cărui soţie de-a doua, galiţiana Amalie Nathanson (1835-1930), i-a născut opt copii între 1856 şi 1866. Cei doi fraţi vitregi, născuţi în anii 1830 de prima soţie a lui Jakob, erau suficient de vârstnici pentru a-i fi unchi tânărului Sigismund, rivalizând în această privinţă cu cei cinci fraţi ai tatălui. În octombrie 1859, Jakob Freud şi familia sa au părăsit oraşul de ţesători din Moravia, aflat deja în declin, plecând spre Leipzig şi de acolo către Viena, la începutul anului următor. Aici Freud a locuit până în iunie 1938. Fidel prezicerilor de la naştere că „Sigi cel bălai" va realiza lucruri măreţe în viaţă, tânărul a urmat Sperlgymnasium din 1865 până în 1873, unde a fost primul din clasă în ultimii şase ani.

În octombrie 1873 Freud a intrat la Facultatea de Medicină din Viena, abandonând intenţia de a urma dreptul în urma audierii unui

fragment din *Die Natur* (1783) al lui Goethe, recitat în cursul unei prelegeri de la începutul anului. În 1878 Sigismund și-a schimbat numele în Sigmund. Freud nu și-a luat diploma în medicină decât în martie 1881, amânându-și examenul pentru a lucra, în perioada 1876-1882, ca asistent-cercetător în laboratorul de fiziologie al lui Ernst Brücke. La îndemnul lui Brücke, așa-zisul cercetător în fiziologie a schimbat fiziologia cu practica de medicină generală, punând accentul pe neurologie; în 1885 el a devenit lector la catedra de neuropatologie. În același an Freud a câștigat o călătorie de studii la Paris, pentru a studia cu Charcot, iar în septembrie 1886 și-a împlinit visul nutrit timp de patru ani, acela de a se căsători cu hamburgheza Martha Bernays (1861-1951). În octombrie 1883, fratele ei, Eli, se căsătorise cu sora lui Freud, Anna (1858-1951), cuplul plecând în Statele Unite în 1892, unde, după primul război mondial, fiul lor, Edward L. Bernays (1891-), va pune bazele unui nou domeniu: relațiile publice. Căsătoria lui Freud a fost extrem de fericită – din ea au rezultat șase copii –, oferindu-i lui Freud debușeul emoțional de care avea nevoie. Freud și soția sa au locuit mai întâi în Sühnhaus, clădire ridicată din ordinul lui Franz Josef pe situl teatrului din Ring. Acesta arsese la 8 decembrie 1881, în timpul unei reprezentații la care Freud și sora lui Anna fuseseră gata-gata să participe[3]. În 1891 familia Freud s-a mutat la etajul al doilea al imobilului din Berggasse nr. 19, unde a rămas până în 1938. Ulterior, după câțiva ani în care în apartament a funcționat o fabricuță, acesta a fost în cele din urmă restaurat și transformat în muzeu.

Prima carte care a dat măsura originalității lui Freud a fost *Die Traumdeutung* (*Interpretarea viselor*). Publicarea ei inaugura patruzeci de ani de elaborare și diseminare a teoriilor psihoterapeutice, disciplină botezată de Freud în februarie 1896 „psihoanaliză" (*Psychoanalyse*). Cu toate că în 1902 a devenit Profesor Extraordinarius la Facultatea de Medicină, Freud și-a propagat ideile în afara universității. Mereu dornic să-și apere copilul minții, Freud își consulta pacienții câte douăsprezece ore pe zi, după care se așeza să scrie până la trei dimineața. Deși detesta călătoriile cu trenul, Freud a călătorit mult în Italia și Germania, în afara voiajurilor pentru conferințele de psihanaliză de la Budapesta, Haga și Londra[4]. În 1909 Freud a vizitat Statele Unite pentru a ține o serie de prelegeri la Clark University din Worchester, Massachusetts, unde și-a format o părere defavorabilă despre America. Pentru boala cronică a tubului digestiv, psihanalistul a dat vina pe grătarul pregătit de William James[5].

După 1923 numai constituția sa extrem de robustă i-a permis să reziste la șaisprezece ani de dureri chinuitoare provocate de un cancer al palatului. În afara faptului că a suportat treizeci și trei de operații doar cu anestezie locală, în fiecare zi din acești ani i se introducea în gură o proteză care nu se potrivea. Freud punea indiferența față de suferință pe seama durerii suferite la moartea nepotului său de patru ani, Heinz Rudolf (iunie 1923). Mama băiatului, fiica lui Freud, Sophie,

murise de pneumonie cu trei ani înainte[6]. După martie 1938, prietenii l-au convins pe octogenar să părăsească Viena nazistă și să plece la Londra. Fiica lui, Anna, și Ernest Jones îi pregătiseră o locuință într-o țară pe care bătrânul o admirase dintotdeauna. După ce și-a vândut o mare parte a bibliotecii unui comerciant – care a transferat-o la New York Psychiatric Institute –, Freud a părăsit, la 4 iunie 1938, orașul pe care îl iubise și urâse în egală măsură și căruia i-a datorat probabil mai mult decât voia să recunoască.

Nihilismul terapeutic de la facultatea de medicină

În această carte nihilismul terapeutic a fost menționat tot timpul drept o caracteristică a vieții vieneze. Otto Weininger, Richard Wahle, Karl Kraus și Ludwig Wittgenstein au întruchipat convingerea că bolile societății sau ale limbajului sfidează vindecarea. Printre adversarii direcți ai acestui refuz de a propune soluții s-au numărat Bertha von Suttner, Rosa Mayreder, Josef Popper-Lynkeus, Theodor Herzl și Otto Neurath. Deși conceptul de nihilism terapeutic a fost aplicat filosofilor și gânditorilor din domeniul social, termenul este unul medical, apărând la începutul secolului al XIX-lea la Facultatea de Medicină din Viena. După eum se va vedea, fascinația față de diagnostic și neglijarea terapiei mai caracteriza încă Facultatea de Medicină vieneză pe vremea studenției lui Freud; asemenea altor medici vienezi de la sfârșitul secolului al XIX-lea, Freud a străbătut el însuși o perioadă de nihilism terapeutic, după care va cultiva compasiunea față de pacienți.

Fondatorul Facultății de Medicină din Viena a fost Gerhard van Swieten (1700-1772), chemat la Viena de Maria Tereza în 1745[7]. Acest discipol al medicului olandez Hermann Boerhave (1668-1738) a îmbrățișat empirismul profesorului său care, prin acumulări lente de observații, țintea să discrediteze practicile șarlatănești. Adepții lui van Swieten au făcut să renască doctrina hipocratică a puterii vindecătoare a naturii, menită să înlocuiască practica luării de sânge. Obstetricianul olandez Johann Lukas Boër (1751-1835), adus de Iosif al II-lea la Viena în 1789, a refuzat utilizarea mijloacelor artificiale la nașteri. Lucrând sub lozinca „Nu trebuie să procedăm ca și cum natura ar fi renunțat la opera ei de procreare", el a fost un susținător al așa-zisei terapii a expectației. Calea propusă de el, aceea de a lăsa natura să producă însănătoșirea, a devenit practica-standard de la Spitalul General (*Allgemeines Krankenhaus*), instituție fondată de Joseph al II-lea în 1784, parțial din dorința de a imita spitalele înființate în Franța de sora lui, Maria Antoaneta. Înlocuind Casa Mare a Săracilor (*Grossarmenhaus*), care adăpostise cinci mii de pacienți și nevoiași, noul spital cuprindea trei incinte mari și trei mici, întinzându-se, asemenea unei uriașe cazărmi, la marginea orașului. Clădirile acestuia sunt încă în funcțiune. În anul următor

împăratul a înființat Josephinium, institut de elită menit să pregătească chirurgi militari; spre deosebire de spital, aceasta a încetat să funcționeze în 1872.

Faptul că terapia expectației nu presupunea neglijarea pacientului a fost demonstrat de Johann Peter Frank (1745-1821), care, în perioada 1795-1805, a reorganizat Spitalul General. În lucrarea sa în șase volume intitulată *System einer vollständigen medizinischen Polizei* (*Sistemul unei poliții medicale complete*) (Mannheim, Tübingen, Viena și Leipzig, 1779-1819), Frank a conceput un sistem de sănătate publică. „Poliția medicală" se constituia ca o ramură a dreptului public cameralist, proiectată să reglementeze cursul unei vieți de la naștere până la moarte. Birocrația iozefină încuraja natalitatea și proteja sănătatea populației cu scopul de a întări prosperitatea națiunii. Cu toate că era mai interesat de binele statului decât de cel al individului, autorul susținea tratarea nebunilor ca pacienți, nu ca prizonieri[8].

În primul sfert al secolului al XIX-lea, un susținător ferm al terapiei expectației a fost medicul născut la Graz, Vinzenz von Kern (1760-1829), care, în perioada 1805-1929, în calitate de profesor vienez, a revoluționat tratamentul rănilor. Condamnând folosirea unguentelor și bandajelor strânse, el obișnuia să folosească bandaje lejere, muiate în apă, astfel ca natura să-și exercite puterile vindecătoare. În jurul anului 1850, scepticismul față de terapia tradițională prinsese rădăcini atât de viguroase, încât singurul medicament folosit la Spitalul General era vișinata. De teamă să nu modifice simptomele bolilor, doctorii refuzau să prescrie orice alt remediu.

Perioada de apogeu a acestei atitudini a fost epoca anatomistului, născut la Königgrätz, Carl von Rokitansky (1804-1878). Ca profesor la Viena din 1844, Rokitansky a realizat se pare în jur de 85.000 de autopsii, transformând anatomia patologică în primul instrument de diagnosticare demn de încredere, adică într-o modalitate de a înlocui doctrina hipocratică a semnelor (semiotica). Medicul ceh Josef Škoda (1805-1881), originar din Pilsen, unul dintre unchii fabricantului de arme Emil von Škoda, a codificat rezultatele examenelor post-mortem ale lui Rokitansky pentru a pune bazele diagnosticii moderne. El a reînviat metoda de percutare a pieptului pe care uitatul medic din Graz, Leopold von Auenbrugger (1722-1809), o inventase la Viena în 1761. Josef Hyrtl (1810-1894) împărtea celebritatea cu Rokitansky și Škoda; ca profesor la Viena începând cu anul 1845, el a perfecționat tehnicile anatomice, iar laboratorul său expedia specimene în toate colțurile lumii.

Toți acești medici erau cât se poate de devotați științei lor. Demersul lor de căutare a adevărului empiric reprezenta o reacție pozitivistă împotriva medicinei romantice. Combativul Rokitansky disprețuia rolul de om de știință modest și retras. Ca membru în Herrenhaus, el a luptat pentru eliminarea învățământului obligatoriu de religie catolică, aplaudând în 1868 suspendarea Concordatului. Henry Ingersoll Bowditch își amintea cât de nemaipomenit i se păruse anatomistul în 1859:

> Cu toate acestea, are un adevărat cap de neamț muncitor – o minte mai cultivată ca a lui nu am mai văzut –, o figură la care să stai să te uiți – craniu masiv cu ochi liniștiți, opaci, dar indicând o mare forță a intelectului[9].

Indiferența lui Rokitansky față de terapie era un reflex al teoriei despre natura umană expusă de el în *Die Solidarität alles Thierlebens* (Viena, 1869). La fiecare nivel al existenței protoplasmei îi este foame, spunea Rokitansky, și astfel se declanșează agresivitatea fiecărui organism în scopul distrugerii rivalilor. Datorită agresivității protoplasmei din el, omul nu se poate abține să nu mintă, să nu înșele și să nu fie duplicitar, defecte pe care numai statul le poate controla. Indivizii sunt destinați să ducă o luptă darwiniană pentru libertate, o competiție care garantează progresul științei, dând naștere totodată la multă suferință. Rokitansky era fără îndoială dator Reformei catolice din Boemia atunci când afirma că doar înțelegerea dintre oameni poate înfrânge suferința inerentă vieții. Predicând credința Biedermeier în armonia dintre om și Dumnezeu, anatomistul îi invita pe oameni să imite modelul cristic. Deopotrivă hobbesian și leibnizian, Rokitansky interpreta lupta darwiniană pentru existență drept dovada faptului că universul este armonic. Doar datorită acestei credințe sublime în ordinea naturii a putut el să accepte terapia expectației în detrimentul farmacologiei.

Oricât de favorabili s-ar fi arătat Rokitansky și Škoda față de nihilismul terapeutic, doar unii dintre studenții lor, în special Joseph Dietl (1804-1878), au reușit să transforme scepticismul față de panacee într-o doctrină potrivit căreia a nu face nimic e cel mai bun tratament. Dacă medicii de dinainte prescriseseră abuziv tratamente cu lipitori și poțiuni tradiționale fără să pună nici un diagnostic, Rokitansky, dimpotrivă, a susținut că diagnosticul trebuie să fie primordial. Nihilismul terapeutic a câștigat teren și datorită lipsei lui de succes în ipostaza de chirurg și, de asemenea, datorită modului în care, în sala de disecție, studenților le erau prezentate organe atât de deformate încât orice speranță de prevenire sau vindecare a bolilor respective era exclusă. Adolf Kussmaul (1822-1902), terapeut instruit la Heidelberg care a jucat un rol important în impunerea termenului „Biedermeier", era atât de oripilat de indiferența profesorilor față de pacienți, încât în 1847 a scris un poem în care profesorii vienezi erau satirizați pentru modul în care își lăsau pacientul să moară în timp ce ei se contraziceau asupra diagnosticului[10]. Cel puțin unul dintre medicii născuți la Viena, Ernst von Feuchtersleben (1806-1849), a muncit în van pentru a crea un curent de superspecializare în medicină, apelând la vechea artă a vindecării. În *Zur Diätetik der Seele* (Viena, 1838), acest discipol al lui Kant și Goethe pledează pentru autovindecarea prin stăpânirea de sine. Ideea stăpânirii de sine va face ca anatomiștii vienezi să fie cei care vor pune bazele medicinei moderne. Trăgând o linie peste erorile *post hoc, ergo propter hoc* care viciaseră terapia de până la ei, aceștia au dat viitoarei generații posibilitatea să recurgă la farmacologia empirică.

Cel mai notoriu caz vienez de nihilism terapeutic l-a avut ca personaj principal pe obstetricianul budapestan Ignác Semmelweis (1818-1865)[11]. În 1847, la Spitalul General, el a descoperit că febra de lăuzie apărea atunci când doctorii care veneau direct din sala de disecţie introduceau bacteria în pântecele mamei. În ciuda faptului că, punându-i pe doctori să-şi cureţe mâinile cu clorură de var înainte de a-şi atinge pacienţii, Semmelweis a redus semnificativ mortalitatea, conducătorul clinicii, Johann Klein (1788-1856), nu a fost deloc impresionat de rezultatele obţinute. Cu tot sprijinul lui Rokitansky şi Škoda, Semmelweis a fost degradat în 1848 pe motivul că ar fi simpatizat revoluţia. Semmelweis nu era evreu, aşa cum s-a pretins uneori, şi nu a fost victima antisemitismului, ci a nihilismului terapeutic, ai cărui adepţi considerau că preocuparea lui faţă de pacienţi nu este potrivită cu statutul unui profesionist. La Budapesta, între 1849 şi 1865, el şi-a distrus cariera atacându-i pe unii dintre distinşii medici care refuzau să adere la profilaxie. Victimă a unei meningite cronice, Semmelweis a murit la sanatoriul Döbling cu câţiva ani înainte ca lucrarea lui despre febra de lăuzie să fie universal acceptată. O dată ce Lister a pus în circulaţie acidul carbolic, în 1865, antisepticul s-a răspândit repede, fiind introdus în Austria de chirurgul şi poetul ceh Eduard Albert (1841-1900). În primii ani de folosire, antisepticul producea răni epidermice. Alergia l-a stimulat pe Adolf Lorenz (1854-1946), unul dintre studenţii lui Albert, să inventeze o tehnică a chirurgiei „fără sânge", care până la urmă a permis corectarea piciorului malformat din naştere.

Nu toţi şefii Şcolii de Medicină din Viena ridiculizau terapia, aşa cum au făcut-o Rokitansky, Škoda şi Hyrtl. Cehul Johann von Oppolzer (1808-1871) era un excelent diagnostician, fiind un adevărat model pentru elevii săi precum Josef Bauer şi Rudolf Chrobak, prietenii lui Freud. Brünnezul Ferdinand von Hebra (1816-1880), apropiat al lui Semmelweis, a sistematizat dermatologia, clasificând bolile şi inventând terapia saltelei cu apă. Un alt medic morav, Leopold von Dittel (1815-1898), este fondatorul urologiei. Omul care a făcut tot posibilul să contracareze nihilismul terapeutic a fost prusacul Hermann Nothnagel (1841-1905), care, ca profesor la Viena în perioada 1882-1905, a perfectat utilizarea pulsului în formularea unui diagnostic. Nothnagel era îndrăgit pentru bunăvoinţa cu care îşi vizita pacienţii. Dar cel mai renumit, probabil, dintre doctorii vienezi a fost chirurgul german Theodor Billroth (1829-1894), muzician amator, prieten cu Brahms şi Hanslick. După ce a inventat anestezia cu eter şi cloroform, Billroth a făcut pionierat în operaţiile de rezecţie a stomacului şi de extirpare a laringelui. Billroth reflecta cât se poate de bine predilecţia medicilor vienezi pentru tratamentul chirurgical. Încrederea în extirparea părţii bolnave era în acord cu anatomia patologică şi scepticismul faţă de medicamente. Extrem de ferm în ce priveşte îngrijirea postoperatorie, Billroth a introdus o serie de inovaţii în sistemul de pregătire a asistentelor medicale.

În domeniul oftalmologiei, un alt ceh, Ferdinand von Arlt (1812-1887), a descoperit cauza miopiei, iar în 1854 chirurgul oftalmolog, vienezul Eduard Jäger von Jaxtthal (1818-1884) a introdus tabelele pentru standardizarea prescripţiilor pentru ochelari. Preponderenţa cehilor printre aceşti pionieri ai domeniului medical demonstrează încă o dată superioritatea învăţământului din Boemia din perioada iluminismului catolic. Dacă la Viena religia fusese separată de domeniul ştiinţelor naturii, în Boemia cele două erau abordate în tandem, fapt care a contribuit masiv la pregătirea unor giganţi ai Şcolii Medicale din Viena precum Rokitansky, Škoda, Oppolzer, Hebra, Dittel şi Arlt.

Lăsând la o parte originea cehă a celebrităţilor sale, Viena era capitala medicinei din Imperiul Habsburgic, devenind, potrivit formulării lui Rudolf Virchow, Mecca medicinei imperiale. Preeminenţa oraşului a sporit pe măsură ce pacienţii din toate colţurile imperiului se înghesuiau să fie trataţi aici. Numărul impresionant al cazurilor clinice, incluzând maladiile rare, i-a încurajat pe medicii vienezi să folosească observaţia ca instrument de demontare a miturilor medicale. După cum scria Fritz Wittels, eroii Şcolii de Medicină din Viena se caracterizau prin:

> spirit combativ şi poftă de distrugere, sublimate în lupta pentru adevăr, fără de care nimic constructiv nu se poate naşte[12].

Datorită lui Rokitansky şi Škoda, cursuri întregi au fost dedicate, decenii în şir, diagnosticului şi nu terapiei. Studenţii învăţau din examinările post-mortem urmate de dezbateri critice, cunoscute sub numele de epicriză.

Preocuparea faţă de diagnosticul post-mortem a atras după sine, la Spitalul General, o serie de scandaluri[13]. În 1898, la cincizeci de ani după descoperirile lui Semmelweis, surorile medicale au contribuit la răspândirea unei epidemii în spital. Acest lucru s-a petrecut la unsprezece ani după ce deputatul Engelbert Pernerstofer denunţase în parlament neglijenţa criminală faţă de pacienţi din partea surorilor şi doctorilor. Cu toate că directorul spitalului şi-a dat demisia, nu s-au luat măsuri durabile de prevenire a unor cazuri similare. Surorile medicale au rămas la fel de neinstruite, recrutate fiind din rândul servitoarelor şi spălătoreselor care nu se dovediseră în stare să lucreze altundeva. Unii doctori preferau astfel de surori neinstruite care să nu se împotrivească niciodată ordinelor lor. Cu toate că aveau normă de douăzeci şi patru de ore, surorile primeau un salariu minim, astfel că erau nevoite să vândă cafea pacienţilor sau să pretindă bacşişuri pentru servicii. Pacientul care refuza cafeaua nu mai era luat în seamă şi aproape toţi pacienţii erau forţaţi să-şi administreze singuri medicaţia. O soră care lucrase doisprezece ani la Spitalul General a fost condamnată pentru furturile comise în această perioadă. Nici surorile catolice de la sanatoriile private, altfel blânde şi oneste, nu aveau vreo calificare în domeniu; unele dintre ele nu primeau liber mai mult de trei ore pe săptămână. Tocmai pentru a preveni abuzurile de acest fel, Theodor Billroth şi Hans

Wilczek au fondat în 1882 Rudolfinerhaus, unde erau instruite în domeniul medical fetele provenind din familii bune.

Săracii aveau oroare să intre în spital, temându-se că nu vor mai pleca niciodată de acolo. După un obicei încă în uz, pacienţii trebuiau să plătească în avans. Pacienţii care se internau erau examinaţi în grup şi oricărui pacient care murea i se făcea autopsia. În 1898 C. O'Conor-Eccles relata următorul episod:

> Un doctor care a vizitat spitalul mi-a spus că a văzut un grup de studenţi examinând o femeie care murea de pleurezie sau pneumonie pentru ca fiecare să poată auzi ultimele zgomote ale plămânului. Femeia a murit înainte ca ei să părăsească salonul. Doctorul a mai spus câte ceva despre tratamentul unui alt caz profesorului care le preda acestor studenţi. Răspunsul lui a fost: „Tratament, tratament, asta nu-i nimic, de diagnostic avem nevoie"[14].

Indiferenţa faţă de viaţa oamenilor, care până la 1900 afectase Spitalul General, contrazicea şi întărea deopotrivă o serie de atitudini vieneze. Tradiţia caritătii catolice, revigorată de Klemens Maria Hofbauer, a fost înlocuită de pozitivismul examinatorilor post-mortem. Simpatia pentru omul obişnuit nu a intrat decât după 1900 în registrul de atitudini al Facultăţii de Medicină. La Spitalul General, imparţialitatea birocraţiei iozefine a devenit o imparţialitate faţă de moarte – nici măcar cei bogaţi nu aveau parte de surori competente. Boala era o parte a vieţii – sarcina doctorilor era aceea de a o înţelege, nu de a o eradica. Refuzul medicilor din secolul al XIX-lea de a interveni în procesul natural făcea concurenţă atitudinii de respingere a vieţii politice din partea multor austrieci. De asemenea, preferinţa lui Carl Menger şi Ludwig von Mises pentru o economie de piaţă neîngrădită părea să se asocieze dictonului medical: „Esenţialul este să nu faci nici un rău" (*Primum est non nocere*). Această predilecţie pentru cercetare fără dorinţa de a găsi vreun remediu îi afecta în aceeaşi măsură pe filosofi şi pe gânditorii din domeniul social. În diatriba sa la adresa animalităţii femeii, Weininger nu a făcut decât să execute variaţiuni pe tema convingerii lui Rokitansky că natura e de partea celor puternici. După decenii întregi de rezistenţă în faţa pătrunderii nihilismului terapeutic în psihoterapie, Freud însuşi a ajuns să postuleze dorinţa de moarte: pe căi inscrutabile natura condamnă unele fiinţe la distrugere; să-i lăsăm pe doctori să facă ceea ce pot.

Mentorii lui Freud deveniţi rivali – Brücke, Meynert, Krafft-Ebing, Breuer şi Fliess

Psihanaliza a marcat un triumf împotriva nihilismului terapeutic, care persistase în psihiatrie mai mult decât în alte ramuri ale medicinei. Din 1784 până în 1869 majoritatea pacienţilor din Viena erau aruncaţi

într-un fel de închisoare: Turnul Nebunului (*Narrenturm*), aflat în spatele Spitalului General. Pacienţii mai norocoşi, asemenea lui István Széchenyi, stăteau la sanatoriul Döbling, al cărui personal căuta mai curând să-i liniştească decât să-i vindece. Dispreţuind pledoariile lui Feuchtersleben, medicii anatomişti îi ignorau pe pacienţii nevrotici, cu privire la care examinarea post-mortem nu putea să dezvăluie nimic. Uneori neurastenia era diagnosticată drept tumoare a creierului sau meningită. Cu oricât de multă bunăvoinţă prescriau medicii băi calde, mici şocuri electrice şi alte variante placebo, înaintea lui Freud nimeni nu s-a gândit că tulburările emoţionale ar avea o origine pur psihică.

Freud a preluat toate acele concepţii care i-au permis să pună bazele psihanalizei mai curând de la profesorii de medicină decât de la filosofi sau literaţi. La Facultatea de Medicină el avusese o atitudine ambivalentă faţă de practica medicală; abia mai târziu a căpătat destulă încredere în misiunea sa de a fonda o şcoală. Făcându-şi studiile în plină epocă a succeselor lui Billroth, Freud a ajuns să privească terapia psihiatrică drept un fel de chirurgie care înlătură corpurile psihice străine, permiţându-le rănilor să se vindece fără să trezească mecanismele de apărare[15]. Merită să examinăm în detaliu atitudinile pe care cinci profesori şi colegi i le-au transmis lui Freud în perioada 1875-1900, oferindu-i instrumentele necesare pentru ca, apoi, el să poată sintetiza şi transcende toate aceste puncte de vedere.

Dintre profesorii lui Freud nici unul nu a exercitat asupra lui o influenţă atât de puternică precum fiziologul berlinez Ernst Wilhelm Brücke (1819-1892)[16]. Acest protestant cu o cultură enciclopedică a studiat la Berlin cu embriologul Johannes Müller (1801-1858), care îi insuflase convingerea că psihologia empirică trebuie să triumfe asupra medicinei romantice. Alţi studenţi ai lui Müller, printre care Rudolf Virchow, Hermann Helmholtz şi Emil du Bois-Reymond, au răspândit convingerile maestrului, cu care acesta venise la Viena în 1849. Ca cercetător (*Famulus*), din 1876 până în 1882, în laboratorul de fiziologie al lui Brücke, Freud s-a antrenat în arta observaţiei amănunţite. Lucrând în localul unei foste fabrici de arme, Freud a învăţat să detecteze şi să evite falsele efecte pe care un observator le poate produce în cazul specimenelor microscopice. În loc să se piardă în manevrarea specimenelor, tânărul fiziolog a învăţat că embriologia are nevoie de descriere, şi nu de experiment, la fel cum diagnosticul apare în urma examinării post-mortem, şi nu din terapie. Robert R. Holt, care a preluat punctele de vedere ale profesorului său budapestan David Rapaport (1911-1960), subliniază faptul că încrederea lui Freud în conceptul de forţă era efectul anilor petrecuţi cu Brücke. Pentru Brücke, la fel ca pentru Helmholtz, cauzele reale erau puse în evidenţă de conceptul de forţă. Cathexele, impulsurile, tensiunile, reprimările şi principiul constanţei freudiene presupun toate o degajare de energie. Asemenea lui Herbart şi Brücke, în concepţia lui Freud sistemul nervos este pasiv şi încearcă să disipeze energiile pătrunse în forţă dinspre exterior. Deja

permeabil la fiziologia lui Herbart prin intermediul unui manual de gimnaziu al lui Gustav Adolf Lindner, Freud a găsit în Brücke confirmarea empirică a premiselor filosofului.

În ciuda faptului că majoritatea biografilor acceptă ideea că Freud îl respecta foarte mult pe Brücke, aceştia au tendinţa să limiteze influenţa lui Brücke asupra realizărilor ştiinţifice ale lui Freud, omiţând faptul că prusacul a fost unul dintre cei mai versatili oameni de ştiinţă ai secolului al XIX-lea. Brücke, ale cărui preocupări se apropiau de cele ale lui Freud, venera oraşul în care a locuit din 1849 până în 1892, numindu-l „metropola culturii est-germane".

Prieten cu istoricul de artă Eitelberger, fiziologul a studiat arta italiană, scriind o serie de lucrări despre Michelangelo, unul dintre personajele favorite ale lui Freud. În *Bruchstücke aus der Theorie der bildenden Künste* (*Fragmente dintr-o teorie a artelor plastice*) (Leipzig, 1877), Brücke a analizat optica perspectivei şi clarobscurului, după ce discutase deja utilizarea culorii în artele aplicate[17]. Nu numai că el a fost curator al Muzeului de Artă şi Industrie al lui Eitelberger, dar obişnuia să meargă în Italia în fiecare vară pentru a picta.

În anul naşterii lui Freud, Brücke a conceput unul dintre primele alfabete fonetice[18]. Acest om de ştiinţă absolut uimitor a mai scris şi un tratat despre bazele psihologice ale versificaţiei germane şi unul despre structura limbii hindi.

În politică, Brücke era un anticlerical, asemenea lui Virchow, care în 1873 a aplicat termenul Kulturkampf politicii lui Bismarck. Deşi Brücke a refuzat să folosească titlul ce-i fusese acordat în 1872, după 1879 el a devenit membru în Herrenhaus, opunându-se reînfiinţării şcolilor confesionale. În 1879 a avut onoarea de a deveni primul rector protestant al Universităţii din Viena. Din 1882 până în 1885 a fost vicepreşedinte al Academiei de Ştiinţe. Mai şocant decât toate, acest examinator temut, care obişnuia să-i respingă la examene pe studenţii care nu ştiau răspunsul la prima întrebare, a publicat la vârsta de şaptezeci şi trei de ani un ghid pentru creşterea copiilor. În *Wie behütet man Leben und Gesundheit seiner Kinder* (*Cum să păzim viaţa şi sănătatea copilului*) (Viena, 1892), Brücke şi-a descris propria experienţă de tată şi de bunic; cartea este parţial rodul suferinţei de nestins provocate de moartea fiului său Hans (1872) în urma unei difterii contactate de la un pacient.

Cum tânărul Freud avea înclinaţii spre cultul eroilor, nu putea să nu admire un profesor atât de versatil. Brücke îl cunoştea suficient de bine pe Freud pentru ca, în 1882, să-l sfătuiască să se îndrepte spre medicina generală, ştiind că nu avea suficienţi bani pentru o carieră de cercetător; mai mult, în 1885 Brücke l-a recomandat pe Freud pentru o bursă la Paris, unde urma să studieze cu Charcot. Asemenea lui Brücke, lui Freud i s-a părut firesc să combine ştiinţele naturii cu studiul artei şi literaturii. Amândoi aveau o afinitate specială pentru Italia şi pentru sculptura lui Michelangelo, amândoi erau de orientare anticlericală.

Freud a dovedit totuşi mai puţin interes faţă de politică, în timp ce lui Brücke îi lipsea fineţea psihologică a lui Freud. Modul în care Brücke era adulat de Viena savantă nu putea decât să-l încurajeze pe ambiţiosul student să cultive o gamă de interese asemănătoare.

Psihiatrul pe care Freud îl admira cel mai mult ca student era Theodor Meynert (1833-1892), născut la Dresda, profesor la Facultatea de Medicină din Viena din 1858 până în 1892[19]. Theodor Meynert a studiat la Viena cu Rokitansky şi cu anatomistul herbartian, specializat în anatomia creierului, Maximilian Leidesdorf (1816-1889), evreu convertit, pe care Freud îl va întâlni în 1885[20]. Poet de ocazie, dar om de ştiinţă extrem de activ, Meynert a revoluţionat studiul anatomiei totale a creierului, lucrând într-un laborator supraaglomerat, în care aveau voie să se joace copiii. În volumul *Psychiatrie* (Viena, 1884), Meynert a încercat să localizeze funcţiunile creierului mare pentru a putea stabili o clasificare mai „naturală" a tulburărilor nervoase. El a testat această taxonomie timp de zece ani la Spitalul de Stat de Boli Nervoase, care avea în grijă mai bine de o mie două sute de pacienţi anual. Cu toate că, uneori, Meynert încerca să discute logic cu nebunii incurabili, în general el era un doctor rece şi distant[21], care disprețuia „tratamentul sufletului" pe motivul că acesta „presupune mai mult decât putem realiza şi depăşeşte limitele unei investigaţii ştiinţifice precise"[22].

Lucrând în clinica lui Meynert de la 1 aprilie până la 1 octombrie 1883, Freud a nutrit un mare respect pentru profesor, considerându-l „cel mai strălucit geniu întâlnit vreodată"[23]. În *Entwurf einer Psychologie* (*Schiţă pentru o psihologie*) (1895), Freud a reafirmat postulatul lui Meynert cu privire la existenţa eului primar şi secundar. Eul primar este acea parte a vieţii mentale, timpurie din punct de vedere genetic şi inconştientă; el apare în momentul în care copilul este conştient de separarea dintre corpul său şi mediu. Eul secundar este agentul care controlează percepţia, unde pot fi incluse persoanele dragi. Distincţia lui Meynert dintre cortexul superior socializat şi cortexul inferior avea drept sursă gândirea lui Herbart[24].

Relaţiile dintre Meynert şi Freud s-au răcit în momentul în care Meynert şi Krafft-Ebing au început să privească disprețuitor experimentele cu cocaină pe care Freud le făcea asupra nevroticilor (1884-1887)[25]. Aceste experimente, care au condus la dependenţa unora dintre pacienţi, i-au adus lui Freud faima de fanatic căruia îi lipseşte total reţinerea proprie pozitiviştilor. Această opinie a fost coroborată cu entuziasmul pe care tânărul medic îl avea pentru hipnoză şi psihiatria franceză, în special cea charcotiană. Meynert a respins total recurgerea la hipnotism, considerând-o pură şarlatanie. În cartea sa despre afazie (1891), Freud a criticat anatomia corticală a lui Meynert, după ce Meynert repudiase postulatul lui Freud despre isteria masculină, împrumutat în 1886 de la Charcot. Amintindu-i lui Freud că termenul de isterie derivă din cuvântul grecesc „uter", şefii clinicilor i-au închis uşa în nas acestui nou-venit care îndrăznea să aplice diagnosticul de isterie

bărbaților. În *Die Traumdeutung*, Freud amintește că Meynert a mărturisit că, tânăr fiind, inhalase cloroform. Lucru șocant, când Freud și-a vizitat profesorul aflat pe patul de moarte, acesta a admis: „Știi, întotdeauna am fost cel mai bun exemplu de isterie masculină"[26]. Reprezentant al nihilismului terapeutic, Meynert a așezat intenționat în calea tânărului medic piedica față de care acesta va reacționa. Prost direcționat datorită pasiunii sale pentru taxonomie, autoritarul Meynert a așezat o serie întreagă de obstacole în calea celor care aplicau metoda lui Brücke în psihiatrie.

Un alt renumit psihiatru vienez a fost germanul Richard von Krafft-Ebing (1840-1902)[27]. Catolic născut la Mannheim, acesta a studiat la Heidelberg, iar apoi a practicat medicina la Baden-Baden, înainte de a se muta la Graz în 1873. Din 1873 până în 1889, a fost directorul Spitalului de Stat pentru Boli Nervoase, lucrând cu Hans Gross, după care, în 1889, s-a mutat la Viena. El a fost cel care l-a tratat pe prințul moștenitor Rudolf. Înainte ca Ludovic al II-lea de Bavaria să se înece, la 13 iunie 1886, tot Krafft-Ebing a fost cel care l-a avertizat pe medicul personal al regelui în legătură cu tendințele sinucigașe ale pacientului său. Krafft-Ebing a investigat cel dintâi maniera în care sifilisul produce paralizia, avansându-și ipoteza chiar în deceniul în care Makart și Nietzsche au căzut pradă acestui sindrom care îl doborâse pe Lenau în anii 1840. O dovadă definitivă a legăturii dintre pareză și sifilis a fost avansată în 1895 de către asistentul lui Krafft-Ebing, cehul Josef Adolf Hirschl (1865-1914).

Krafft-Ebing a publicat un volum subțire, scris în latină și intitulat *Psychopathia sexualis: Eine klinisch-forensische Studie* (*Psihopatia sexuală. Studiu clinic de medicină legală*) (Stuttgart, 1886). Lucrarea a fost imediat tradusă în șapte limbi și, în cele din urmă, a ajuns de trei ori mai mare decât originalul, atingând a douăsprezecea ediție în 1902 și a șaptesprezecea în 1924. Parțial sub influența lui Hans Gross, majoritatea studiilor au fost preluate din rândul cazurilor judiciare, fiecare fiind atent clasificat și toate precedate de o introducere în care se explică relația dintre sexualitate și artă, religie și viața conjugală. Krafft-Ebing nu și-a ascuns niciodată dezaprobarea față de deviațiile sexuale. Cu intransigența întărită de sarcina lui de martor-expert, el a îmbrățișat credința romano-catolică în teleologia sexuală, susținând că unica funcțiune naturală este perpetuarea speciei.

Krafft-Ebing e inventatorul termenului de masochism, complementar sadismului. Neologismul are ca sursă de inspirație scrierile lui Leopold von Sacher-Masoch (1836-1895, născut în Lemberg)[28]. Fiul unui tată german, Sacher, și al unei mame rutene, pe numele de fată Masoch, Leopold a copilărit lângă Lemberg, adorându-și doica ruteancă. Scriitorul a fost tulburat de revolta din 1846, când a văzut cum țăranii terorizau împrejurimile. În timpul foametei, mamele și-au devorat copiii[29]. După ce tatăl său a fost transferat la Praga în 1848, Leopold a ales limba germană, fără să uite însă ruteana. Când tatăl a devenit șeful poliției

din Graz în 1853, fiul s-a înscris la universitatea de acolo, obținând abilitarea în istorie patru ani mai târziu. În 1873, când Krafft-Ebing a ajuns la Graz, în oraș mai circulau încă poveștile legate de legătura lui Sacher-Masoch cu o oarecare Anna von Kottowitz, ale cărei capricii l-au impins, la începutul anilor 1860, spre o fixație infantilă. Sub influența lui Turgheniev, Sacher-Masoch a descris în primul său roman, *Eine galizische Geschichte 1846* (*O istorie galițiană din 1846*) (Schaffhausen, 1858) revolta care îl îngrozise. Povestirile lui ulterioare au avut ca subiect, aproape în exclusivitate, luptele sexuale în care femeile îi chinuie pe bărbați. În nuvele din volumul *Das Vermächtnis Kains* (*Moștenirea lui Cain*) (Stuttgart, 1870) , autorul a realizat o sinteză între Schopenhauer și Darwin, în care fiecare protagonist încearcă, asemenea lui Cain, să își domine fratele. În una dintre povestiri, *Venus im Pelze* (*Venus în blană*), Sacher-Masoch și-a descris propria relație de la Baden bei Wien, cu baroneasa Fanny Pistor, cu care semnase în decembrie 1869 un contract prin care se angaja să-i fie sclav timp de șase luni. După căsătoria din 1873 cu Angelika Rümelin din Graz, Sacher-Masoch s-a pierdut și mai mult în fantezii sexuale insolite, ajungând să-și părăsească nevasta pentru a lucra ca redactor la Budapesta, Leipzig, iar după 1895 la Paris, unde nuvelele sale i-au captivat pe cititorii de la *Revue des deux mondes*.

Apreciat de Saar pentru stilul său narativ alert, Sacher-Masoch era gustat de aceleași cercuri care îl iubeau și pe Makart. *Die Messalinen Wiens: Geschichten aus der guten Gesellschaft* (*Messalinele Vienei. Istorii din lumea bună*) (Leipzig, 1874) celebrează licențiozitatea dezlănțuită de după moartea arhiducesei Sophie și din perioada de depresiune din anul 1873. În *Psychopathia sexualis*, Krafft-Ebing a salutat în scriitorul nevrotic talentul de pionier, și nu faptul că fusese o victimă a masochismului, deși psihiatrul știa că și aceasta era o realitate. Nordau este cel care l-a determinat pe Krafft-Ebing să aleagă numele lui Masoch ca înlocuitor al mai vechiului termen folosit pentru a denumi dragostea-durere: algolagnia. Mai mulți scriitori precum Rousseau (în *Confessions*) sau Balzac (în *Parents Pauvres I. La cousine Bette*) descriseseră, spunea Nordau, cazuri de bărbați slabi care doresc să fie dominați de femei, și asta lăsând la o parte scorpiile lui Wagner, Ibsen, Zola și Dostoievski[30]. Aflând despre deviația sexuală a lui Sacher-Masoch de la prietenii comuni, Krafft-Ebing a profitat fără să-și dea seama de notorietatea bietului scriitor, care a ajuns să îi eclipseze acestuia meritele literare.

În ciuda faptului că *Psychopathia sexualis* a lui Krafft-Ebing mai curând sugera decât provoca o preocupare accentuată față de sexualitate, ea a rămas totuși departe de psihanaliză. Krafft-Ebing saluta sublimarea atât în artă, cât și în religie:

> Ce alt fundament să existe oare pentru artele plastice ale poeziei? Din iubirea (senzuală) se naște căldura fanteziei, singura care poate

inspira o gândire creatoare, şi focul sentimentului senzual aprinde şi păstrează strălucirea şi fervoarea artei[31].

Religia, susţinea el, este o combustie a unor energii similare şi produce efecte asemănătoare celor produse de sex. Ambele inflamează imaginaţia, promiţând o răsplată mult peste ce pot oferi evidenţele empirice. Experienţa sexuală „promite o profunzime a plăcerii care depăşeşte orice altceva, iar credinţa conţine într-însa fericirea veşnică"[32] Datorită intensităţii lor extreme, sexualitatea şi religia se potenţează reciproc, ajungând să transforme subjugarea în extaz. Acest fapt conduce nu numai la autoflagelarea de genul masochismului religios, ci şi la pedepsirea celorlalţi prin sadismul religios. În decursul unei şedinţe din preajma anului 1890, Krafft-Ebing a hipnotizat un medium care a scos un ceas din buzunarul actorului Alexander Girardi. Billroth şi-a declarat imediat colegul escroc[33].

Oricare ar fi asemănările dintre cei doi, Krafft-Ebing s-a ales cu o veşnică ostilitate din partea lui Freud pentru că îi primise nefavorabil prima lucrare despre sexualitatea infantilă. La o întâlnire a Societăţii de Psihiatrie şi Neurologie din Viena, prezidată de Krafft-Ebing şi care a avut loc la 2 mai 1896, Freud a susţinut că experienţele sexuale premature stau la baza tuturor cazurilor de isterie[34]. Când a formulat această teorie a seducţiei, Freud a făcut greşeala să creadă amintirile pacienţilor lor, care îi povestiseră despre contactele sexuale avute cu părinţii şi cu alte rude. El nu admisese încă faptul că asemenea fantazări ascund de fapt o dorinţă neîmplinită. Din pricină că Krafft-Ebing a afirmat că ipoteza sa nu e decât un basm ştiinţific (*Märchen*), Freud a refuzat să mai prezinte vreo lucrare în public până în 1904 – deşi în septembrie 1897 se îndoia el însuşi de veridicitatea poveştilor pacienţilor lui[35]. Pica lui Freud nu l-a împiedicat pe Krafft-Ebing să sprijine cererea colegului său de a deveni profesor, atât în 1897, cât şi în 1902. Cu toate că mai vârstnicul Krafft-Ebing nu a enunţat niciodată o teorie a personalităţii, datele despre sexualitate adunate de el au îmbogăţit psihopatologia lui Freud.

Unul dintre doctorii care l-au ajutat pe Freud, după 1880, să-şi întărească încrederea în sine a fost Josef Breuer (1842-1925)[36]. Născut la Viena ca fiu al unui profesor de religie evreu, Breuer a urmat cursurile la Akademisches Gymnasium înainte de a studia medicina la Viena, în perioada 1859-1867. El a fost timp de patru ani asistentul terapeutului Johann von Oppolzer, a cărui moarte, survenită în 1871, l-a făcut pe Breuer să refuze postul de lector în schimbul practicării medicinei. Unul dintre cei mai de încredere medici din Viena, Breuer a fost şi medicul personal al unor colegi precum Brücke, Billroth şi Chrobak şi, de asemenea, medicul de casă al lui Brentano. După ce a devenit celebru în 1868 cu o lucrare despre rolul nervului vag în reglarea respiraţiei, în 1873 fiziologul a descoperit, concomitent cu Ernst Mach, rolul canalelor semicirculare ale urechii interne în realizarea echilibrului

corpului omenesc. Personaj de o modestie fără precedent, Breuer a crezut mereu că lumea ştiinţifică îi supraestimează realizările. Mai bine de douăzeci de ani el a corespondat cu Marie von Ebner-Eschenbach, a cărei delicateţe o egala pe a sa. Resemnarea tăcută a lui Breuer, semănând descrierii unui personaj din romanul *Ein Spätgeborener* (*Născut prea târziu*) al Mariei von Ebner-Eschenbach, l-a ajutat iniţial, apoi a început să îl enerveze pe ambiţiosul Freud, care îşi trăgea la răspundere mentorul pentru lipsa de asumare curajoasă a propriilor descoperiri. După ce s-au întâlnit prima oară, la sfârşitul anilor 1870, Breuer a devenit pentru tânărul cercetător o figură paternă, care l-a încurajat să treacă în 1882 de la fiziologie la practica de medicină generală şi apoi la psihoterapie. Deşi, la fel ca toţi ceilalţi, Breuer a dezaprobat tratamentul cu cocaină al nevrozei, el nu l-a descurajat niciodată pe tânărul său *protegé*.

Însemnătatea capitală a influenţei lui Breuer în ce priveşte evoluţia lui Freud şi deci posteritatea acestuia a fost întărită de descoperirea de către el, în 1881, a aşa-zisei cure prin conversaţie, ale cărei detalii i le-a dezvăluit lui Freud la sfârşitul anului 1882. Din decembrie 1880 până în iunie 1882, Breuer tratase de isterie o evreică vieneză, Bertha Pappenheim (1859-1936), botezată de el „Anna O"[37]. Crescută la Viena, fiica unui evreu puritan din Frankfurt, Bertha a căzut la pat în decembrie 1880, în timp ce îl îngrijea pe adoratul ei tată, care a murit în luna aprilie a anului următor. Printre simptomele prezente în cazul femeii se numărau somnambulismul, paralizia a trei membre şi graviditatea fantasmatică, alternând cu perioade de luciditate. După ce s-a mutat în iunie 1881 la ţară, undeva pe lângă Viena, Breuer şi-a vizitat pacienta şi a aflat că, imediat ce ea îi descria un simptom, acesta dispărea. Conversând exclusiv în engleză – întrucât pretindea că ar fi uitat limba germană –, Miss Pappenheim şi-a denumit verbalizarea (*Aussprechen*) simptomelor „cura de vorbire" (*Redecur*) sau „curăţirea coşului de fum" (*Kaminfegen*). Sub hipnoză, ea şi-a amintit cum îşi reprimase emoţiile în timp ce îşi îngrijea tatăl bolnav; amintindu-şi, a putut îndepărta simptomele de isterie. După luni de povestire a fiecărui simptom, până în iunie 1882, Miss Pappenheim a putut pleca din Viena aproape sănătoasă. În 1889 s-a stabilit la Frankfurt, unde din 1890 până în 1936 a condus un orfelinat şi o casă pentru mamele necăsătorite; a tradus din Talmud şi a publicat jurnale de călătorie[38]. Refuzând după aceea să mai pomenească ceva despre experienţa ei cu Breuer, femeia s-a opus cu fermitate ca fetele pe care le avea în grijă să fie supuse psihanalizării. Prin întâlnirile cu această pacientă, Breuer a iniţiat practica ascultării, ore în şir, a unui singur bolnav. Deşi prin metoda sa nonintervenţionistă Breuer a perpetuat pozitivismul lui Brücke şi Mach, el şi-a manifestat din plin compasiunea faţă de pacienţi, care le lipsea cu desăvârşire celor doi, dar de care nici Freud nu şi-a privat pacienţii.

Povestirile lui Miss Pappenheim l-au tulburat în asemenea măsură pe Breuer încât după 1882 el a refuzat să riste repetarea calvarului,

trimițându-i toate cazurile lui Freud. În perioada în care analiza în sinea lui cazul Bertha Pappenheim, Freud a realizat prima oară experimentul cu cocaină, apoi cel prin hipnoză. După 1890 Freud a început să substituie hipnozei asocierea liberă de cuvinte, în ședințe în care pacientul era instalat pe canapea, introducând o sugestie auzită de la Hyppolyte Bernheim (1840-1919) la Nancy în 1889. Folosind hipnoza pentru a declanșa verbalizarea conținuturilor, sentimentelor (*Abreagieren*) sau conflictelor reprimate, Freud s-a convins că reprimarea (*Verdrängung*) este cheia nevrozei[39]. În *Studien über Hysterie* (Viena, 1895), Breuer și Freud au colaborat pentru a rezolva implicațiile serendipidității* specifice bătrâneții. Într-o scrisoare către August Forel din noiembrie 1907, Breuer a insistat asupra faptului că el și Miss Pappenheim descoperiseră împreună că simptomele nevrotice ascund conflicte inconștiente și că, în momentul în care ajung în conștient, acestea dispar[40]. Breuer a mărturisit că după 1895 i-a lipsit imboldul de a se ocupa de această chestiune. George H. Pollock a sugerat că aversiunea lui Breuer față de teoria sexuală a nevrozelor poate avea rădăcini într-o traumă din copilărie – mama lui murise la nașterea unui copil atunci când el avea trei ani[41]. Poate că amintirile reprimate ale acestui dezastru l-au oprit pe medicul altminteri exemplar care era să-și aplice sieși sau să le aplice altora observațiile Berthei Pappenheim.

În 1887 Breuer i l-a trimis lui Freud pe fiziologul evreu din Pomerania Wilhelm Fliess (1858-1928), care a studiat o scurtă perioadă la Viena[42]. La întoarcerea lui Fliess la Berlin, cei doi au început să corespondeze; după 1893 ei au ajuns prieteni apropiați. În aceste scrisori către Fliess și în conversațiile avute cu el în perioada 1895-1899, Freud a dezvăluit rezultatele autoanalizei provocate de moartea tatălui său în octombrie 1896. Susținător al *Naturphilosophiei* romantice, Fliess s-a folosit de cifre pentru a elabora o teorie pansexuală a comportamentului, bazată pe ritmicitatea menstruală[43]. În ciuda unei incompatibilități crescânde, Fliess a fost pentru Freud „publicul" dorit într-o perioadă în care psihanalistul în devenire avea puțini colegi la Viena. Lipsindu-i ușurința lui Fliess în ce privește cifrele, Freud a dezaprobat mai târziu încercările de cuantificare a intensității încărcăturilor emoționale. Freud se afla sub tutela lui Fliess atunci când a scris, în 1895, *Entwurf einer Psychologie*, care conține o neuropsihologie a comportamentului normal și anormal[44]. După apariția, la sfârșitul lui 1899, a volumului *Traumdeutung*, relațiile dintre Freud și Fliess s-au răcit, Freud rupând orice legătură cu acesta în 1902. Pentru că refuzase să accepte teoria perioadelor, Freud l-a repudiat după ce un fost pacient, Hermann Swoboda, a început să predea în 1904 doctrinele lui Fliess. Swoboda a fost cel care i-a transmis lui Otto Weininger intuițiile sale freudiene.

Înainte de a se certa cu el, Fliess l-a apărat pe Freud împotriva pozitivismului și nepotismului din Facultatea de Medicină din Viena.

* „Facultatea de a descoperi lucruri neașteptate" (n.t.).

Susținând prin toate mijloacele posibile ipoteza că tulburările psihice au mai curând o origine mentală decât una fizică, Fliess l-a ajutat pe Freud, făcând loc marii descoperiri a autoanalizei. Frustrat în eforturile sale de a depăși poziția de lector, Freud și-a găsit consolarea în prezența lui Fliess, departe de opacitatea unor inși ca Meynert și Krafft-Ebbing. Pentru a-și vindeca propria nevroză anxioasă prin rezolvarea dilemelor psihoterapiei ridicate de Breuer, Freud a ales exilul interior. Cu toate că – sau poate din pricină că – nutrea un sentiment de iubire amestecată cu ură pentru profesorii săi de la Viena, el nu putea să reușească fără aceștia. O dată ce s-a afirmat, Freud a putut să se lase în voia estetismului vienez la fel de nonșalant ca pictorul Brücke sau poetul Meynert. Părintele psihanalizei îi este profund îndatorat modestului Breuer, care l-a susținut în anii de derută.

16

Freud și Viena

Freud și relația sa cu Viena – afinitățile dintre psihanaliză și mediu

Freud a avut o atitudine de iubire amestecată cu ură nu doar față de medicina practicată la Viena, ci și față de orașul însuși. Ernest Jones a catalogat exploziile de furie ale psihanalistului împotriva Vienei[1], dar acestea au fost echilibrate de un interviu pe care Freud l-a acordat unui tânăr admirator la sfârșitul lui noiembrie 1918. Ernst Lothar, care îi înmânase lui Freud un eseu laudativ privitor la psihanaliză, a căutat să obțină acest interviu pentru a se autoconsola în urma colapsului Austro-Ungariei. Freud i-a dat lui Lothar următorul răspuns:

> La fel ca tine, nutresc și eu o afecțiune fără margini pentru Viena și Austria, deși, spre deosebire de tine, îi cunosc abisurile[2].

După aceea psihanalistul a scos din sertar o notă scrisă de el la 11 noiembrie 1918:

> Austro-Ungaria nu mai există. Nu vreau să trăiesc în altă parte. Pentru mine emigrarea este exclusă. Voi trăi în continuare [...] cu imaginea că ea reprezintă totul[3].

În ciuda disprețului și protestelor sale, Freud nu suporta ideea de a părăsi orașul în care trăise de la vârsta de patru ani. El și-a menținut atitudinea ambivalentă față de Viena, care îi marcase de altfel pe atâția alții dintre gânditorii ei talentați, inclusiv pe evreii Loos, Wittgenstein și Mahler. Dacă încercăm să ne imaginăm un oraș diferit în care Freud ar fi putut să prospere, ne dăm seama că nici un altul nu i-ar fi putut așeza alături asemenea personalități, niște colegi atât de stimulatori, care să îi procure pacienți și împotriva cărora să se întoarcă. Cu toate că Praga, deloc mai prejos decât Viena, l-ar fi putut, în egală măsură, influența pe Freud să combine studiul medicinei cu dragostea pentru umanioare, conflictele rasiale de acolo ar fi exacerbat sentimentul insecurității provocat de originea sa evreiască.

Psihoterapia lui Freud ilustrează faptul că Viena era o adevărată fortăreață a memoriei. La Viena oricine putea fi un exemplu de isterie,

așa cum a definit-o Freud în 1895: în bună parte, istericulul suferă din cauza amintirilor[4]. În această citadelă a memoriei, Freud a exploatat fără efort descoperirea lui Breuer referitoare la faptul că retrăirea traumei poate să conducă la combaterea simptomelor. Prin verbalizarea și deci exteriorizarea amintirilor reprimate, angajându-se într-un soi de foileton *à deux*, nevroticul se poate elibera de trecut. Descoperind că simptomele nevrotice apar ca niște mecanisme de apărare împotriva amintirilor nedorite (1893), Freud a mărturisit, cam cu jumătate de gură, că istoriile de caz ale pacienților săi pot fi citite ca niște scurte romane[5]. Pentru un nevrotic, a se lăsa în voia amintirii e blestem și vindecare deopotrivă, asemenea modului în care ne amintim de creatorii vienezi, în egală măsură împovărați și avantajați de o anumită moștenire spirituală.

Formulându-și noțiunea de subconștient, Freud a pornit de la locurile comune ale birocrației austriece[6]. Împăratul întruchipa regulile etichetei, iar portretul său putea fi văzut peste tot în școli și birouri. Când Freud vorbea despre figurile-tatălui, poate că îl avea în minte pe acest tată macrocosmic, a cărui prestanță era imitată atât de ambițioși, cât și de letargici. Secretomania stăpânea viața publică, provocând încercarea de a descoperi sensuri ascunse în spatele fiecărui eveniment. Tot ce părea inexplicabil era atribuit conspiratorilor, fie ei evrei, cehi, social-democrați, protestanți sau pur și simplu ziariști. Rapoartele false acționau ca niște mecanisme de apărare, echipând subconștientul cu puterea de a explica tot ceea ce rațiunea nu era în stare.

O asemenea duplicitate exacerba mecanismele nevrozei care făcea obiectul cercetărilor lui Freud. Când vorbea despre cenzura supra-eului, despre cenzura *id*-ului, el știa desigur ce înseamnă cenzura presei – lipsa unei anumite povești de pe prima pagină avea darul să declanșeze un val de zvonuri. Neajutorată – Freud ar spune „castrată" – în fața birocrației, populația se lăsa în voia unor fantasme având ca principală caracteristică minimalizarea personajelor omnipotente care o manipulau în viața de zi cu zi. Majoritatea austriecilor nutreau sentimente paranoice la adresa statului, exacerbând tensiunile și dând naștere la violențe de felul celei care va erupe în toiul dezbaterii Badeni[7]. Dacă agresivitatea putea distruge Reichsrat-ul, ce era să facă psihoterapeutul pentru a o alunga din sala de consultații? Felul în care *id*-ul lua cu asalt viața politică reflecta mulțimea de trăsături infantile evidente în vorbirea vienezilor. Persoanele care substituiau sintagma „aș vrea" cu „aș putea" sau „aș prefera" dizlocau faptele, punând în locul lor niște dorințe. Friedrich Hacker a denumit eul freudian „un înalt demnitar al domolirii furiei" (*Beschwichtigungs-Hofrat*), care mediază între impulsurile frustrate și etichetă[8].

Într-o societate în care orice întâmplare evoca o dorință sau un sentiment de aversiune și unde orice contact cu oficialitatea sfârșea printr-un subterfugiu, era firesc să accepți postulatul despre existența unei zone a amintirilor reprimate pentru a explica duplicitatea. Deși Austria nu

a produs neapărat mai mulţi nevrotici decât alte ţări, ea întreţinea la modul optim condiţiile care l-au ajutat pe Freud să dezvăluie mecanismele nevrozei. Viaţa publică ascunsă de vălurile disimulării făcea concurenţă reprimării descoperite de Freud în indivizi. În această descriere a nevrozei făcută de Freud descoperim societatea habsburgică în miniatură.

Preţiozitatea vieţii de la curte îşi găsea un echivalent în fiecare gospodărie burgheză, unde fetele erau ţinute atât de departe de sexualitate încât multe căsătorii eşuau din pricina frigidităţii. Nevrozele reprezentau un loc comun în cazul tinerelor înfometate de sex – Schnitzler şi Bahr au descris foarte bine timiditatea frustrantă a acestora, iar Mayreder şi Ehrenfels au condamnat-o.

Freud a recunoscut că încă de la începutul anilor 1880 bănuise originea sexuală a isteriei. În jurul anului 1880, Breuer a divulgat faptul că la baza nevrozei unuia dintre pacienţii săi se află secretele vieţii sexuale maritale a acestuia, iar în 1885 Charcot spunea, cu privire la isterici, următoarele: „C'est toujours la chose génitale, toujours... toujours... toujours"[9]. În 1886, prietenul lui Freud, Rudolf Chrobak, i-a trimis acestuia o femeie care, după optsprezece ani de căsătorie, era încă virgină. Ginecologul a adăugat că singurul tratament eficient – organul sexual masculin – i l-ar fi putut administra chiar terapeutul. Freud însuşi era atât de lipsit de umor în ce priveşte sexul, încât remarca lui Breuer din 1880 l-a şocat puternic.

Freud avea o serie de preferinţe şi obiceiuri vieneze – deşi, într-un mod atipic vienez, le cerea musafirilor să fie punctuali, era o gazdă excepţională, făcându-i chiar şi pe străini să se simtă în largul lor. Obişnuia să gesticuleze, să-şi fixeze ochii pătrunzători în ochii celorlalţi şi să-şi folosească expresivitatea feţei pentru a-şi sublinia cuvintele – într-un oraş al teatralităţii, Freud era şi el un actor.

Ca în multe case vieneze, sala de aşteptare a lui Freud avea pe jos covoare orientale groase, iar pe pereţi, reproduceri după *Lecţia de anatomie* a lui Rembrandt şi *Coşmarul* lui Johann Heinrich Füssli[10]. În biroul său se aflau nişte vitrine pline cu obiecte de artă provenind din Grecia antică şi Egipt şi câteva basoreliefuri egiptene în mărime naturală. La fel ca Franz Josef, Freud purta o corespondenţă impresionantă, scrisă în întregime de mână, din pricină că refuza disprețuitor ideea de maşină de scris şi de secretară. Îi plăcea să se plimbe pe Ringstrasse şi ani de zile a făcut scurte plimbări la amiază, mergând într-un ritm care probabil că îi speria pe vienezii mai liniştiţi.

În 1926 Freud i-a declarat următoarele lui Max Eastman: „Din punct de vedere politic eu nu reprezint absolut nimic"[11]. Freud nu s-a înscris la vot decât în 1908 şi a acceptat cu o anumită resemnare primul război mondial. Fire extrem de retrasă, medicul era mâhnit să asiste la schimbările sociale sau ale condiţiilor politice, retragându-se în universul paralel al artei şi al ştiinţelor, care după 1800 reprezentaseră la Viena domeniile de importanţă decisivă. Freud e poate cel mai de seamă

şi, în acelaşi timp, cel mai elocvent reprezentant al apatiei politice atât de disprețuite de către Karl Kraus.

Freud detesta să asculte muzică în timp ce lucra, iar în timpul liber nu era nici *gourmet*, nici amator de teatru. După 1890 se distra jucând taroc în fiecare sâmbătă seara în casa unui oftalmolog morav, Leopold Königstein (1850-1924). La fel ca mama sa, era atât de pasionat de acest joc încât fiica lui îşi aminteşte cum tatăl insista ca toţi copiii săi să ştie trei lucruri, pe care le considera esenţiale: cum să recunoască florile sălbatice, să culeagă ciuperci şi să joace taroc[12]. Unele dintre motivele pentru care tarocul l-a captivat pe Freud pot răzbate din însăşi descrierea jocului, aşa cum o face de Mór Jókai:

> Jucătorul de taroc nu trebuie să cerceteze atent doar cărţile, ci şi figurile adversarilor. Trebuie să fie Lavater şi Tartuffe în acelaşi timp; trebuie să fie generalul care în fiecare moment e gata să vină cu un nou plan de campanie şi un Bosco în stare să deducă de la prima carte jucată întreaga situaţie; totuşi, el trebuie să fie generos şi să se sacrifice pentru binele general[13].

Un astfel de joc are darul de a fascina un om cu mintea alertă, viclean, în stare să depisteze intenţiile celor din jur şi să gândească asupra următoarei mişcări. Regula conform căreia un jucător de taroc trebuie să aşeze binele public deasupra celui personal corespunde viziunii leibniziene a armoniei. Fiecare jucător aparţine unui întreg mai mare, a cărui bunăstare o include pe a sa. Probabil că Hermann Bahr avea în minte acest lucru atunci când a declarat că tarocul era singura ocupaţie răspândită în întreaga societate austriacă, observând că Viktor Adler şi Engelbert Pernerstorfer – putea să îl adauge, de altfel, şi pe Karl Lueger – deveniseră dependenţi de el[14].

Nimic nu ilustrează mai bine simbioza dintre opera lui Freud şi cultura vieneză decât asemănarea dintre intuiţiile acestuia şi cele la care a ajuns, independent de el, Arthur Schnitzler[15]. Cu toate că cei doi medici evrei nu s-au întâlnit niciodată, Freud a remarcat în nenumărate rânduri afinităţile dintre el şi Schnitzler. În piesa într-un act intitulată *Paracelsus* (Berlin, 1899), Schnitzler a descris refuzul unui pacient de a se vindeca[16]. În mai 1922 Freud i-a scris lui Schnitzler că evitase o întâlnire cu el de teamă să nu-şi întâlnească dublul (*Doppelgänger*):

> Aşa mi-am format eu impresia că dumneavoastră ştiţi intuitiv – sau printr-o autoobservaţie detaliată – tot ceea ce eu am descoperit printr-o muncă laborioasă cu alţi oameni[17].

Câţiva ani mai târziu, în interviul cu George Sylvester Viereck, Schnitzler a recunoscut că el şi Freud ar avea două minţi gemene, spunând că îşi descoperise multe dintre subiecte în timpul viselor[18].

Fiu al unui distins laringolog, Schnitzler a practicat hipnotismul în aceeaşi perioadă ca Freud, ambii studiind la Nancy cu Hyppolyte

Bernheim. Într-una dintre primele lui nuvele, *Der Sohn* (1893), Schnitzler a făcut portretul unui fiu nevrotic care, după ce își omorâse mama, și-a defulat ura reprimată prin mărturisirea crimei. Deși mai puțin sistematic decât Freud, Schnitzler a înțeles că indivizii nevrotici ajung la conștiința de sine în momentul în care sunt forțați să-și retrăiască propriile traume. În monologurile interioare, care seamănă cu foiletoanele, Schnitzler descrie modul în care circumscrie jocul asociațiilor libere obsesia nevrotică. Ca și personajele lui Schnitzler, pacienții lui Freud se cufundă în lumea subiectivă a graiului vienez, trăind cu toții acel sentiment de iubire amestecată cu ură pe care Viena l-a trezit în mintea majorității creatorilor ei. În *Der Weg ins Freie* (*Drumul deschis*), muzicianul Georg van Wergenthin trăiește un sentiment ambivalent nu numai față de amanta lui, care îi naște un copil mort, ci și față de Viena, ale cărei atracții îi amputează talentul. Acest diletant își găsește în cele din urmă „drumul" ca dirijor secund în altă parte, exprimând prin aceasta sentimentele lui Schnitzler însuși față de un public care i-a iubit și batjocorit alternativ toate piesele.

Ceea ce Freud și Schnitzler au în comun sunt chiar trăsăturile esteticismului vienez. Extrem de individualiști, respingeau amândoi politica, socotind-o înjositoare. Amândurora le plăcea să se refugieze temporar la țară, dar nici unul nu suporta să locuiască în altă parte decât la Viena. Amândoi erau călători neobosiți, absorbind cu aviditate noi impresii. Cu toate că fiecare dintre ei era fascinat de nevroză, nu se identificau cu nevroticii. La fel ca Schnitzler, Freud credea că munca și dragostea pot înnobila viața cotidiană, integrând-o într-o realitate superioară.

În afara lui Schnitzler, mai există încă un ultraimpresionist, Hermann Bahr, care dădea dovadă de o intuiție specială în ce privește inconștientul. Descriind ceea ce el numea „psihologia descompusă" a lui Maurice Barres, am putea considera că Bahr trece, de fapt, în revistă trăsăturile psihanalizei:

> Noua psihologie va căuta elementele de bază [ale sentimentelor], lucrurile care se nasc în întunecimea sufletului, înainte să ajungă la limpedea lumină – acest proces, haotic și chinuitor de plicticos, al sentimentelor, care atunci când ajung în pragul conștientului își travestesc complexitatea sub forma unor concluzii simple[19].

Deși lui Bahr i-a lipsit perseverența de a-și urma intuiția, aceasta ilustrează foarte bine modul în care impresionismul postula existența conținuturilor latente în spatele unei suprafețe în schimbare. Popper-Lynkeus a aplicat aceeași intuiție în materie de vise în schița sa *Träumen als Wachen* (*Vise cu ochii deschiși*) (1899).

O anticipare a psihanalizei nu mai puțin șocantă apare într-o nuvelă a lui Ferdinand Kürnberger (1821-1879). Multă vreme după că Kürnberger îl vizitase pe Széchenyi la sanatoriul Döbling, ziaristul a interpretat efectele vinei reprimate în *Die Last des Schweigens: Eine Seelenstudie* (*Povara tăcerii. Un studiu al sufletului*) (1866). După ani lungi de tăcere, moșierul maghiar a mărturisit de bunăvoie că înfăptuise o crimă. Ceea ce el regreta nu era însă crima, ci nevoia de a evita să se laude cu aceasta. Krünberger enunță o lege a contrarietății care, spune el, domină viața psihică: în mod inconștient, o persoană care a reușit tânjește să fie pedepsită, la fel cum cea care a eșuat dorește o răsplată. Aidoma sună și ipoteza lui Freud despre duelul dintre Eros și Thanatos, care pleacă de la presupoziția că în inconștientul fiecăruia există o oscilație între mai multe impulsuri ireconciliabile.

Majoritatea scrierilor impresioniste se axează pe tematica iubirii și morții. Schnitzler, de exemplu, „fixează ținta" unui eveniment central, apoi își desfășoară experiența în cercuri concentrice în jurul fenomenului aflat în centru. Prin dialog și asociații libere se dau la o parte pojghițele memoriei pentru a demasca obsesia centrală: Eros și Thanatos. Capacitatea de a vedea viața prin ochelarii obsesiei a marcat un important număr de gânditori prezentați în această carte: pe Mach, care a redus experiența la un flux de senzații, pe Kraus, care a identificat comportamentul cu limbajul, pe Kelsen, care a pus în ecuație legea cu voința statului, pe Weininger, care a separat natura în sexul masculin și cel feminin, și pe Freud, care a depistat cauza nevrozei în trauma sexuală infantilă. Abilitatea de a formula experiența în termenii unei teme cu variațiuni a dat coerență mulțimii de intuiții ale impresionismului. Însă fiecare dintre acești gânditori a pus în legătură spiritul interogator al impresionismului cu rigoarea pozitivistă, combinând disponibilitatea lui Bahr cu soliditatea lui Helmholtz. Întrucât Freud a combinat arta cu știința mai hotărât decât toți, cea mai mare reușită a Apocalipsei Vesele îi aparține.

Atitudinea lui Freud față de religie și moarte

Mulți dintre oamenii de știință au susținut că, lăsând la o parte anticlericalismul său, Freud era un om profund religios. Cu toate că Freud pretindea că nu are organ pentru religie, Fritz Wittel și David Bakan – printre alții – au susținut că zelul lui este aproape mistic. Lucru cert, cel puțin până în 1914, Freud credea într-o ordine invizibilă ca substrat al haosului emoțiilor, postulând că scoaterea la lumină a conflictelor latente le-ar dispersa. Deși această convingere poate să-și aibă sursa în studierea filosofiei herbartine în timpul gimnaziului, e mai probabil că viziunea lui Freud asupra lumii s-a cristalizat – dată fiind aversiunea sa față de filosofie – în laboratorul lui Brücke. Freud avea credința unui pozitivist, colorată cu scepticismul gândirii libere a impresionismului.

Până la vârsta de zece ani Freud s-a debarasat de orice urmă a vreunei credințe în supranatural pe care ar fi putut-o păstra din copilărie.

Toată viața lui a disprețuit biserica catolică pentru faptul că alimenta niște forțe care îl sufocau: Schlamperei, Protektion, antisemitismul și ostilitatea față de nou. Printre lecturile sale preferate se numărau *Don Quijote*, *Paradisul Pierdut*, *Tom Jones* și *Tristram Shandy*, opere care descriu conflictul dintre ascetismul creștin și licențiozitatea păgână[20]. În noiembrie 1907 Freud a acceptat ipoteza avansată de Fritz Wittels că biserica romano-catolică a putut trece, în secolul al XVI-lea, la un proces de reînnoire datorită în primul rând faptului că ravagiile sifilisului au impus o etică a reținerii sexuale. Freud, care și-a rafinat anticlericalismul etic prin pregătirea medicală, a ajuns să facă următoarea afirmație:

> Biserica catolică s-a aflat pe punctul de a se dizolva în timpul Renașterii; a fost salvată de doi factori: sifilisul și Luther[21].

O acuzație mai dură la adresa Contrareformei nici că se poate imagina. Wittels susținuse, într-o comunicare prezentată la Societatea Psihanalitică din Viena, că răspândirea sifilisului în Europa prin intermediul marinarilor lui Columb a grăbit sfârșitul cultului renascentist pentru sex[22]. Transformând promiscuitatea în pedeapsă, sifilisul a dat lovitura de grație senzualității renascentiste, dotând Contrareforma cu un acut, redobândit sentiment al păcatului. Această teză fusese avansată sub o formă mai scabroasă de ultra-anticlericalul Oskar Panizza (1853-1921), medic franconian care și-a petrecut ultimii optsprezece ani din viață într-un sanatoriu de boli nervoase, la Bayreuth. Piesa lui, *Das Liebeskonzil: Eine Himmeltragödie* (*Sfatul iubirii. O tragedie cerească*) (Zürich, 1895), descrie o conspirație între Dumnezeu și Satana în scopul resuscitării bisericii prin răspândirea sifilisului[23]. Venind după parodiile la Luther din *Die unbeflekte Empfängnis der Päpste* (*Imaculata concepțiune a Papei*) (Zürich, 1893) și *Der teutsche Michel und der römische Papst* (Leipzig, 1894), piesa l-a aruncat practic pe Panizza în închisoare pentru blasfemie, lovitură în urma căreia acesta nu și-a mai revenit niciodată. Aproape involuntar, Freud a citat piesa lui Panizza pentru a susține teza lui Wittels, acceptând cu nonșalanță o ipoteză speculativă, ca să nu spunem obscenă. Pledoaria din *Die Zukunft einer Religion* (*Viitorul unei religii*) (1927) pentru educația laică pare, prin comparație, de o izbitoare banalitate.

Ca mulți alți anticlericali, și Freud venera Antichitatea greco-romană. Călătoriile la Roma (în 1901) și la Atena (în 1904) i-au împlinit dorințele din copilărie. În fiecare an Freud discuta despre colecția sa de artă, care îi era atât de dragă, cu un arheolog evreu vienez pe nume Emanuel Loewy (1857-1938), o autoritate în arta greacă, ce a locuit la Roma din 1889 până în 1915, după care a devenit profesor la Viena. Printre studenții săi s-au numărat doi istorici de artă vienezi ce au aplicat ulterior psihanaliza la studiul artei: polivalentul Ernst Kris (1900-1957) și iconograful Ernst Gombrich (1909-)[24]. În 1895, ca așa-zis arheolog, Freud putea să identifice testarea subconștientului unui pacient cu escavațiile

unor orașe îngropate[25]. Râvna lui de a reconstitui trecutul conținea într-însa tendința de a depozita tradiția, atât de dragă arhitecților vienezi. Freud mai credea că fiecare experiență din copilărie doarme adânc în mintea ale cărei niște seamănă cu niște muzee în care nimic nu este uitat și nimic nu este distrus.

Freud era fascinat în special de mitologia greacă; în *Traumdeutung* el a celebrat tragedia destinului regelui Oedip care, în 1910, i-a inspirat sintagma „complexul lui Oedip"[26]. După cum se știe, în 1873 Freud a tradus un pasaj din această piesă în timpul examenului de bacalaureat. În 1911 el a popularizat inventarea de către Paul Näcke a termenului „narcisism", iar după 1920 a exploatat polaritatea termenilor grecești pe care Richard Schaukal o folosise în colecția de nuvele intitulată *Eros Thanatos* (Viena, 1906). Asemenea lui Goethe și Schiller, Freud a folosit aceste figuri mitice pentru a-și personifica propriile idei, proiectând în Antichitatea greacă emoțiile pe care nu le puteau întruchipa eroii creștini[27].

În afara personajelor din mitologia greacă, Freud i-a mai glorificat și pe giganții istoriei evreiești. În gimnaziu el nutrise cel mai mare respect față de conducătorul semit Hannibal, cel care întrecuse prin spirit legiunile romane, văzând în acesta un precursor al miniștrilor evrei din cabinetul Auersperg al căror exemplu fusese îndemnat să-l urmeze de către tatăl său[28]. În iulie 1882, la Hamburg, unde îi făcea curte logodincei sale, Freud a stat de vorbă cu un papetar evreu de șaizeci și patru de ani, discutând despre ritualurile evreiești într-un spirit dezinteresat cum se mai poate întâlni doar la Nathan-ul lui Lessing[29]. La Roma, în septembrie 1901, el a rămas transfigurat în fața lui Moise al lui Michelangelo, adunându-și ulterior impresiile în eseul *Der Moses des Michelangelo* (1914). Ultima sa operă a fost *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (*Moise și monoteismul*) (1939), în care Freud a avansat ipoteza cam hazardată că Moise ar fi fost un egiptean care le-a divulgat evreilor misterele curții egiptene. În 1790 Schiller susținuse o ipoteză similară în *Die Sendung Moses*, la care Freud nu a făcut deloc referință, deși e posibil să fi citit cândva eseul și să-și fi amintit apoi pe jumătate conținutul acestuia[30].

Ostilitatea lui Freud față de biserica catolică face dificilă aprecierea atitudinii sale pronunțat ambivalente cu privire la iudaism. Unii dintre savanții evrei au lăsat să se înțeleagă că descoperiseră în fascinația lui Freud față de Moise reminiscențe ale valorilor iudaice reprimate. David Bakan merge până acolo încât compară atitudinea lui Freud față de sex cu cea care străbate întreg Zoharul[31]. Mai prudent, Ernst Simon, unul dintre studenții lui Buber, vede în Freud figura evreului nepracticant care păstrează, dincolo de orice îndoială, trăsăturile ancestrale, precum afinitatea cu tradiția orală a Talmudului[32]. Alții susțin că valorile patriarhale susținute de Freud, inclusiv părerea defavorabilă cu privire la femei, reflectă unele caracteristici ale educației evreiești[33]. Toate aceste ipoteze au însă defectul că așa-zisele trăsături evreiești erau în același

timp și niște trăsături austro-ungare. În Imperiul Habsburgic nu trebuia să fii evreu ca să explici modul de comportament în termeni precum „personal", adică de aventură personală, sau să ai o ușurință a comunicării orale de tip Gemeinschaft sau să te comporți ca un patriarh față de copii și femei.

Deși pare mult mai plauzibil să spui că Freud a fost vienez decât că a fost evreu, el poate fi într-adevăr asociat cu anumite valori ale evreității. În jurul anului 1910, el l-a avertizat pe Max Graf să nu-și privezefiul de binefacerile educației evreiești:

> Dacă nu-ți lași fiul să se formeze ca evreu, îl vei priva de niște surse de energie care nu pot fi înlocuite cu nimic altceva[34].

Ca mulți alți evrei asimilați, Freud își iubea moștenirea, considerând-o un îndemn la creativitate. Vorbind, în mai 1926, la B'nai B'rith, unde participa la întâlnirile bilunare încă din anii 1890, Freud a lăudat iudaismul pentru faptul că l-a eliberat de prejudecăți și l-a învățat să persevereze[35]. În ciuda faptului că trata cu dispreț misticismul și devoțiunea iudaică, Freud aprecia enorm glumele evreiești, în special cele bazate pe jocuri de cuvinte. Atunci când s-a autoanalizat, la sfârșitul anilor 1890, el a reușit să depisteze în propriile vise o mulțime de asociații având la bază niște jocuri de cuvinte[36]. Interpreții structuraliști precum Jacques Lacan (1901-) se simt la ei acasă în ce privește preocuparea lui Freud pentru glumele evreiești, care sunt permutări ale unor noțiuni familiare conform unor modele prestabilite. Descifrând limbajul oniric în *Die Traumdeutung*, se consideră că Freud a anticipat categoriile pe care Ferdinand de Saussure le va elabora curând după aceea lucrând în domeniul lingvisticii structurale. Lacan spune că Freud a detectat regulile de transformare prin observarea manierei în care subconștientul manipulează semnificațiile fără să țină seama de obiectul pe care ele îl semnifică în mod convențional[37]. Motivul pentru care Freud a putut anticipa structuralismul lingvistic este acela că el, asemenea lui Mauthner și Wittgenstein, știa să despartă termenii de semnificațiile lor convenționale.

Patrick Gordon Walker a subliniat o legătură între iudaism și psihanaliză, deseori trecută cu vederea[38]. El susține că teoria freudiană a psihicului reflectă societatea de tip Gemeinschaft, apărută recent, în care eul rațional lansează provocări la adresa supraeului legat de tradiție. Înainte ca psihanaliza să fie acceptată, valorile realizării sociale trebuie să fi fost adânc înrădăcinate. Gordon Walker sugerează că, în special în cazul evreilor, viața emoțională disciplinată a proliferat suficient de mult timp pentru a facilita explorarea adâncimilor psihice. Această ipoteză ne ajută să înțelegem de ce anume evreii din mediile urbane au îmbrățișat teoriile lui Freud atât de repede, în timp ce o mulțime de alți austrieci le-au respins cu totul. Printre austriecii ne-evrei, convingerile iraționale erau atât de profunde, încât majoritatea indivizilor nu puteau accepta modul în care Freud le făcea public fanatismul.

Freud a scos în evidență și o altă trăsătură, care apăruse, probabil, în parte din coliziunea dintre feudalism și industrializare. Sensibilitatea impresioniștilor vienezi față de evanescent și moarte reflecta o teamă legată de dispariția vechii ordini. Preocuparea față de moarte era o mască a plângerii dispariției valorilor preindustriale. Asemenea intelectualilor Tinerei Viene, Freud a meditat îndelung asupra morții. Suzanne Bernfeld sugerează că pentru el arheologia era un substitut al vieții de dincolo, al unei existențe terțe, muzeale, care nu e nici viață, nici moarte[39]. Primul război mondial l-a determinat pe Freud să-și regândească atitudinea față de moarte. În *Zeitgemässes über Krieg und Tod* (*Actualități despre război și moarte*) (1915), Freud susține că, în confruntarea cu moartea, omul contemporan seamănă cu omul primitiv:

> Inconștientul nostru este tot atât de puțin receptiv la ideea propriei noastre morți, la fel de înclinat să accepte moartea unui străin și la fel de divizat (ambivalent) față de cel iubit precum omul erei primitive[40].

Așa cum primitivul se condamnă pe sine pentru moartea unei rude pentru că, la modul inconștient, a dorit această moarte, în timpul doliului modernul se disprețuiește pentru că a supraviețuit omului iubit.

Cinci ani mai târziu, Freud a avansat ideea instinctului morții pentru a explica de ce unii nevrotici își refuză tratamentul. În *Jenseits des Lustprinzips* (*Dincolo de principiul plăcerii*) (1920), Freud a postulat instinctul morții (*Todestrieb*), care concurează în fiecare individ cu voința de a trăi (*Lebenstrieb*), iar în cele din urmă triumfă. În 1923 el a transformat această dihotomie în distincția dintre eu (*Ich*) și *id* (*Es*), împrumutând termenul „id" de la pionierul în domeniul medicinei psihosomatice, berlinezul Georg Groddeck (1866-1934), a cărui *Über das Es* (1920) îl preluase de la Ludwig Klages[41]. Acesta exploatase un pasaj din Nietzsche – *Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (Leipzig, 1886):

> Gândește, dar asta, blând spus, este doar o presupunere, o aserțiune și, mai mult de orice, nu e defel certitudinea imediată că acest „eu" ar fi bătrânul și celebrul Ego[42].

În *Das Ich und das Es* (1923), Freud a abandonat ideea punerii în ecuație a inconștienului cu instinctul morții; aici el postulează faptul că inconștientul presupune niște forțe autodistructive, în timp ce eul apără viața. Freud a insistat asupra faptului că această revizuire nu se datorează nici primului război mondial, nici suferinței provocate de pierderea fiicei sale Sophie, în ianuarie 1920, și cu atât mai puțin cancerului său, care a debutat în 1923. Freud a sesizat că anumiți nevrotici au o pornire suicidală pe care nici un artificiu nu o poate opri să fie dusă la îndeplinire. Cedând acestei invincibile rezistențe, Freud a devenit adeptul unui soi de nihilism terapeutic limitat, ajungând la concluzia că uneori nici natura, nici terapia nu pot învinge voința morții.

Franz Alexander a asemănat controversa dintre Freud şi Wilhelm Reich privind instinctul morţii cu dezbaterile privitoare la natura forţelor interioare şi exterioare care au distrus Imperiul Habsburgic[45]. Cu toate că nici un istoric nu se îndoieşte că în politică ambii factori au avut un rol important, psihanaliştii i-au izolat în mod inutil. Evreul galiţian Wilhelm Reich (1897-1957), a cărui mamă s-a sinucis, susţinea că autodistrugerea provine exclusiv din frica de pedeapsă şi niciodată, aşa cum sugera Freud, din dorinţa de a fi pedepsit[44]. Acest medic marxist credea că frica de cruzimea adulţilor îi determină pe copii să-şi formeze un fel de „armură a caracterului", care înţepeneşte muşchii şi amorţeşte kinestezia. Pe la sfârşitul anilor '30, învăţătorul britanic A.S. Neill a introdus în sistemul de învăţare anarhismul lui Reich, încurajând spontaneitatea prin eliminarea autorităţii parentale. În Statele Unite, Erich Fromm, Herbert Marcuse, Norman O. Brown şi Paul Goodman au reaprins flacăra teoriei lui Reich privitoare la cultura saturată de libido. Reich a devenit apărătorul societăţii necorupte de tip Gemeinschaft, sfidând premisa lui Freud că tocmai reprimarea stă la bază. Bătrânul Freud îmbrăţişase deja iozefinismul, reafirmând credinţa în instituţiile care constrâng, pentru ca nu cumva excesul de permisivitate să mineze civilizaţia.

Cea mai subtilă interpretare a instinctului morţii a venit din partea lui Anton Ehrenzweig (1908-1966), avocat vienez care după 1938 a predat pictura la Londra. Acolo, timp de douăzeci de ani, el a conceput o psihologie a creaţiei, rezumată în volumul *The Hidden Order of Art: A Study in the Psychology of Artistic Imagination* (*Ordinea ascunsă a artei. Studiu despre psihologia imaginaţiei artistice*) (Londra, 1967)[45]. Lărgind cercetările lui Freud, Rank şi Kelsen, Ehrenzweig a postulat că sensul creativităţii presupune un ritm înrudit cu cel al naşterii şi morţii. În perioada de abandon creator, eul îşi dizolvă profunzimile, pentru a da posibilitatea forţelor subliminale să îl restructureze. Descompunerea temporară a eului, numită de Ehrenzweig „dediferenţiere", generează aşa-zisele imagini poemagogice; acestea ajută eul să suporte dezmembrarea. Comparând aceste imagini cu imaginile hipnagogice, detectate de Herbert Silberer în momentul adormirii, Ehrenzweig a pus în ecuaţie instinctul morţii cu capacitatea dediferenţierii. Pentru a se abandona forţelor profunzimii, eul se identifică, spune el, cu un „zeu care moare", care, asemenea lui Dionysos şi Orfeu, este hărţuit şi lovit de credincioşi înainte ca membrele sale să fie împrăştiate şi, în cele din urmă, trupul să-i fie recompus.

Analizând mitul morţii eroului şi al apariţiei traumei, Otto Rank a separat câteva imagini hipnagogice. Acestea pun în scenă un duel între supraeu şi eu, în care eul îşi reprimă călăul, distrugând graniţa dintre lumea interioară şi cea exterioară. În timpul fazei maniacale a creativităţii, artistul, emulând homunculul lui Goethe, se identifică, susţine el, cu pântecul care îl poartă[46]. Afinitatea dintre geniu şi copil izvorăşte din capacitatea creatorului de a trece prin procesul de dediferenţiere şi

rediferenţiere. După cum au recunoscut, de altfel, şi Lombroso şi Stekel, creativitatea mimează simptomele nevrozei atunci când eul tremură de frica unei distrugeri iminente.

În vreme ce Freud considera că Doppelgänger e un simbol al nemuririi, Ehrenzweig l-a conceput ca pe o imagine a zeului care moare sau ca pe un eu dediferenţiat[47]. Pentru Ehrenzweig, la fel ca pentru Schnitzler şi Bahr, moartea oferă un simulacru de creativitate; ea este partea întunecată şi ascunsă a vieţii pe care orice artist, asemenea unui sfânt baroc, trebuie să o cucerească. Dacă pentru Freud, în perioada sa târzie, instinctul morţii atrăgea după sine nihilismul terapeutic, pentru Ehrenzweig el reînnoia credinţa leibniziană în unicitatea care subsumează viaţa şi moartea. Ca impresionist târziu, Ehrenzweig a distilat fructele Apocalipsei Vesele într-o viziune a renaşterii.

Cauzele rezistenţei vieneze în faţa psihanalizei

După ce am subliniat afinităţile dintre Freud şi cultura vieneză, trebuie să explicăm de ce intelectualii care au întâmpinat teoriile lui cu braţele deschise au fost atât de puţini. Într-un anumit sens, Freud dispreţuia onorurile pe care i le acorda propria lui ţară. Pentru a-i împiedica pe medicii profesionişti să monopolizeze psihanaliza, el şi-a ales cu grijă asociaţii, punând bazele unei organizaţii separate, menită să-i transmită opiniile posterităţii. Freud se aştepta ca psihanaliza să aibă mai mulţi sorţi de izbândă în Ungaria, Germania şi Marea Britanie decât în Austria. După 1896, el s-a ţinut departe de medicina universitară, predând două ore pe săptămână şi lucrând optsprezece ore pe zi. Trăind într-o lume în care Protektion-ul era politica dominantă, Freud nu a arătat supunerea cuvenită puternicilor profesori care îi considerau, probabil, îndrăzneala un semn mult prea familiar de cultism. Faptul că nouă zecimi dintre adepţii săi erau evrei a intensificat separatismul, dând naştere zvonului că Freud conduce o altă organizaţie evreiască, precum Partidul Social-Democrat sau chiar mişcarea sionistă.

Oricare vor fi fost motivele care l-au izolat pe Freud de Viena, acestea nu aveau de-a face cu studierea sexualităţii. Într-un oraş în care Sacher-Masoch, Krafft-Ebing şi Weininger erau citiţi cu nonşalanţă, pansexualismul freudian nu şoca pe nimeni. Dimpotrivă, se poate spune că el a cristalizat preocuparea faţă de sexualitate pe care o iniţiaseră o serie de alte mişcări. Controlul naşterilor, campaniile împotriva bolilor venerice, studiul simbolismului folcloric, emanciparea femeilor şi critica moralităţii ipocrite dezvăluiseră centralitatea preocupărilor pentru sexualitate[48]. Ceea ce i-a iritat pe ceilalţi psihoterapeuţi era faptul că Freud insista că nevroza are o cauză psihică, şi nu o etiologie fizică. În loc să recomande electroterapia şi băile calde, Freud îi asculta pe pacienţi ore în şir, explorându-le confesiunea pentru a înţelege cum şi

când au început să se manifeste simptomele bolii. Afirmând că orele de discuţii pot rezolva majoritatea cazurilor de isterie, Freud a combătut nihilismul terapeutic care infestase psihiatria vieneză. În rândul medicilor care dădeau dovadă de o adevărată venerație față de metoda examinărilor post-mortem şi care socoteau chirurgia cel mai sigur tratament, credinţa lui Freud în eficienţa conversaţiei irita. El însuşi se simţea mai în largul său printre scriitori şi arheologi, care, cel puţin, îi erau tovarăşi în domeniul exprimării prin cuvinte[49].

Exclusivismul lui Freud a avut dezavantajul că i-a separat pe adepţii acestuia de celelalte şcoli vieneze. Heinz Hartmann (1894-1970) a fost singurul freudian care a frecventat Cercul din Viena, după cum Ernst Kris a fost singurul care a urmat Şcoala Vieneză de Istoria Artei. Deşi în anii '20 Alfred Adler a colaborat cu austromarxiştii, la acea dată el renunţase de mult la Freud. Fondatorul psihanalizei dispreţuia interferenţa creatoare dintre psihologie şi filosofie, recomandată de Brentano şi Mach generaţiei anterioare. De teamă să nu cadă victimă unor false abordări, Freud a preferat să-şi ţină din scurt discipolii.

La Viena, Freud a provocat opoziţia fermă a lui Kraus, Friedell şi a antropologului catolic Wilhelm Schmidt (1868-1954). Dintre toţi aceştia, Kraus a fost de departe cel mai caustic. Înainte ca Wittels să ţină, în ianuarie 1910, comunicarea în care îl defăima pe fostul său prieten, autorul revistei *Die Fackel* l-a respectat pe Freud. Nu numai că Wittels acuza că invidia antisemită de la *Neue Freie Presse* a declanşat vendeta lui Kraus împotriva jurnaliştilor, dar în romanul *Ezechiel der Zugereiste* (Berlin, 1910) el l-a caricaturizat pe Kraus, descriindu-l ca pe un ins care dezvăluie scandalurile din viaţa politică semnând articolele insipide dintr-o foaie numită *Riesenmaul*. Kraus a răspuns combătând psihanaliza în aforismele din *Nachts* (Leipzig, 1918). Atunci când Kraus declara că „psihanaliza este boala mentală pentru care se pretinde că există vindecare", el putea să demaşte astfel orice ideologie; reproşul lui este aplicabil mai curând fascismului sau leninismului decât celui mai doctrinar dintre psihanalişti[50]. Alăturându-se multor alţi adversari ai psihanalizei, Kraus cenzura noţiunea de inconştient pe motiv că sancţionează impulsurile iraţionale:

> După ultimele cercetări, subconştientul apare ca un fel de ghetou pentru gânduri. În ziua de azi, multora le e dor de casă[51].

Kraus ridiculiza psihologia pentru faptul că aşază sub lupa anatomiei procesul fulgerător al gândirii: „Psihologia este un autobuz care însoţeşte un aeroplan"[52]. Kraus minimaliza ceea ce nu putea să înţeleagă, enervat fiind de faptul că cineva căuta să uşureze povara nebuniei.

Un antifreudian nu mai puţin inflamant a fost Friedell, care îl dispreţuia pe Freud pentru că susţinea iraţionalismul cu instrumentele raţionalismului[53]. Asemenea lui Kraus, Friedell a sesizat doar o latură a echilibrului freudian dintre raţiune şi instinct[54]. Neînţelegerile proliferau pentru că lui Freud nu-i plăcea să răspundă criticilor. Scriind

mereu pentru un public prietenos, el nu se cobora să popularizeze sau să se justifice, renegând relaţia cu publicul unor improvizatori ca Stekel şi Wittels, în care, pe bună dreptate, nu avea nici o încredere.

Primul război mondial a dat naştere unui public mult mai larg şi receptiv la descoperirile lui Freud. Războiul nu numai că a demascat forţele autodistructive din civilizaţia europeană, ci a agravat anxietatea prin subminarea autorităţii figurilor paterne. La mulţi ani după ce Franz Alexander (1891-1964) îmbrăţişase psihanaliza, tatăl său, filosoful kantian budapestan Bernhard Alexander (1850-1927), a repudiat doctrinele lui Freud. Cu puţină vreme înainte de moarte, Bernhard a reuşit să învingă, după cum afirmă el însuşi, două mii de ani de civilizaţie occidentală, pentru a putea să accepte, în fine, conceptul de inconştient[55].

Într-o societate narcisică precum cea vieneză, nu e deloc de mirare că persoanele educate ezitau să recunoască perspicacitatea lui Freud. Pentru aceştia, lumina raţiunii era o achiziţie mult prea recentă pentru a o pune în pericol prin acceptarea afirmaţiilor freudiene. Într-un oraş care nu putea să-i digere pe Schönberg sau Kokoschka, sfidarea lui Freud s-a lovit de aceeaşi indiferenţă. Freud a trebuit să adopte o secretomanie impresionistă, punându-se astfel la adăpost de criticii care se autoinduceau în eroare şi ale căror raţiuni Freud le înţelegea mai bine decât ei înşişi. Psihanaliza a apărut ca o operă latentă, genială, într-un oraş mult prea preocupat de plăcerile de suprafaţă pentru a da atenţie zgomotelor din adâncuri.

17

Freud și adepții săi

Freud-patriarhul, patron al ortodoxiei și ținta atacurilor disidenței

Asemenea lui Rokitansky și Škoda în urmă cu șaizeci de ani, Freud a dat dovadă deopotrivă de perseverența și zelul mesianic necesare instituționalizării doctrinei sale sub forma unei școli[1]. Cu toate acestea, el avea atât de puțină încredere în medicii profesioniști, încât și-a organizat școala în afara Facultății de Medicină. Unii dintre adepții lui Freud, precum Ferenczi sau Stekel, aveau o încredere mult mai mare în viitorul psihanalizei decât însuși maestrul, care, în special după 1920, ajunsese pe culmile disperării datorită încercării de eradicare a agresivității în societate. Nutrind ambiția de a lansa o știință care să elibereze omenirea, freudienii semănau cu adepții lui Claude-Henri de Saint-Simon cu un secol în urmă și, de asemenea, cu unii contemporani ca Neurath și Mannheim.

Nici o trăsătură a carierei lui Freud nu a fost atât de unanim deplânsă ca modul în care acesta reprima disidența. Cei care freventau Societatea Psihanalitică din Viena se plângeau că ortodoxia le era impusă într-o atmosferă de exaltare aproape religioasă[2]. Ereticii de felul vienezului Herbert Silberer (1882-1923), al cărui concept al imaginilor hipnagogice l-a inspirat pe Ehrenzweig, erau când aplaudați, când fluierați, în funcție de ceea ce credeau anumite persoane despre preferințele lui Freud[3]. Un asemenea dogmatism reflecta autoritatea lui Freud ca figură paternă într-o societate care se situa de partea patriarhilor. Luându-l ca model pe împărat, birocrații jucau rolul unor protectori omniscienți, la fel ca profesorii, medicii, preoții, ofițerii și chiar artiștii în genul lui Makart. În ciuda faptului că evreii onorau mai presus de orice ideea de *pater familias*, nu trebuia să fii evreu pentru a fi autoritar. Modul în care Freud le denigra pe femei, considerându-le niște bărbați castrați, porvenea din caracterul patriarhal observat de Rosa Mayreder ca o trăsătură generală a societății austriece[4]. Dispariția patriarhilor a fost explorată de evreul vienez Paul Federn (1871-1950) în *Zur Psychologie der Revolution: Die vaterlose Gesellschaft* (*Despre psihologia revoluției. Societatea fără tați*) (Viena, 1919). Acesta explică revoluțiile marxiste din 1918 și 1919 susținând că fiii, care petrecuseră patru ani

în tranșee, nu mai aveau încredere în tații lor în ipostaza de conducători. În *Radetzkymarsch*, Josef Roth a dramatizat distrugerea încrederii fiului în valorile paterne, în timp ce Bertha von Suttner și Rosa Mayreder puseseră de mult sub semnul întrebării capacitatea taților de a conduce.

În această atmosferă, discipolii lui Freud formau un fel de familie extinsă, fiind în același timp plini de respect și recalcitranți față de un geniu exigent, care dorea, înainte de toate, să-și apere invențiile pentru posteritate. În urma schismelor au apărut doar profeți singuratici, ca Silberer și Stekel, sau organizatori, ca Jung și Adler. După 1910 Freud medita asemenea lui Laius, asediat de fiii nerecunoscători care căutau să-și câștige un renume prin furt, adulterându-i descoperirea. Nu de puține ori, discipolii creativi nutresc sentimente de iubire amestecată cu ură față de un profesor respectat; cu cât îl stimează mai mult pe mentor, cu atât se simt mai frustrați de faptul că acesta nu reușește să le transmită intuițiile fundamentale care altminteri trebuie acumulate cu efort. Asemenea resentimente au motivat ambivalența lui Husserl față de Brentano, a lui Schumpeter față de Böhm-Bawerk și, desigur, a lui Freud față de Brücke și Breuer. Era inevitabil ca Freud, care atrăsese atât de mulți studenți talentați, să-i scoată din sărite pe unii inovatori precum Adler, Jung, Stekel și Rank. În locul originalității, Freud pretindea ca asociații lui să-i ofere confirmări și să se comporte ca un fel de dispozitive de răspândire a propriilor sale idei – două delicatese de negăsit în universitate. Luptele dinainte de 1905 împotriva Protektion-ului și antisemitismul îl aduseseră pe Freud în ipostaza de a-și apăra doctrina. Pentru a nu contamina psihanaliza cu elemente străine, Freud, el însuși victimă a Protektion-ului, îl practica în relațiile cu adepții săi.

Robert R. Holt a descoperit la Freud un principiu aglutinant al reviziei, în virtutea căruia acesta accepta bucuros orice demers de îmbogățire a psihanalizei, cu condiția ca acesta să nu-i modifice premisele fundamentale[5]. Cu atașamentul său impresionist pentru punctele de vedere schimbătoare, Freud nu se decidea niciodată care dintre opinii a fost probată și care nu. Asemenea lui Mach, el obișnuia să utilizeze hiperbola pentru a anunța o ipoteză înainte de a-și asuma calificarea acesteia. Întrucât sistemul lui se întemeia pe niște baze nesigure, Freud nu accepta să-i lase pe alții să se ocupe de psihanaliză fără ca el însuși să controleze despre ce este vorba. Activismul social al lui Adler amenința intimitatea maestrului, cum s-a întâmplat și cu prozelitismul și insolența lui Stekel. Ins care venera eticheta, Freud deplângea lipsa de maniere și bucuria cu care Stekel dezvăluia secretele canapelei. Un alt motiv de disensiune era faptul că Freud înainta în cercetare într-un ritm greoi. În mod evident, el a neglijat teoria eului pentru a explora teoria instinctelor. Acest lucru a generat un gol, umplut ulterior de Adler, care râdea de Freud pentru că trecuse cu vederea ceva ce fusese doar amânat.

Freud a atras un număr de oameni de ştiinţă specializaţi în interpretarea artei şi literaturii, în special în anii dinaintea acumulării amplelor istorii de caz. Puţin cunoscutul medic evreu Isidor Sadger (1867-cca 1940), unul dintre unchii lui Fritz Wittels, a scris o serie de patografii după modelul celor ale lui Paul Möbius. Încrezutul Stekel, evreu originar din Bucovina, a folosit psihanaliza pentru a întări teza lui Lombroso conform căreia geniul este o natură nevrotică[6]. Companionul lui Stekel, Silberer, a corelat alchimia cu interpretarea viselor, insistând asupra faptului că pentru fiecare persoană simbolurile vorbesc într-o altă limbă[7]. Freud prefera patografiile lui Eduard Hitschmann (1871-1957), medic vienez, autor al unor analize fastidioase despre Schopenhauer, Samuel Johnson şi Franz Schubert[8]. Criticul muzical evreu Max Graf (1873-1958), care a frecventat până în 1910 întâlnirile de miercuri seara ale cercului lui Freud, a formulat o psihologie a creativităţii muzicale în *Die innere Werkstatt des Musikers* (*Atelierul intim al muzicienilor*) (Stuttgart, 1910) Graf susţine că un clasicist îşi controlează inconştientul, în vreme ce un romantic se abandonează reminiscenţelor copilului din el[9]. L-am menţionat de câteva ori pe nepotul lui Sadger, Fritz Wittels (1880-1950), prieten al lui Popper-Lynkeus. Acest foiletonist evreu vienez s-a despărţit de Karl Kraus în 1909, apoi de Freud, în 1910. A revenit în cerc în 1925, după ce scrisese o biografie extravagantă a lui Freud[10]. Eseurile lui, în care aplică psihanaliza la conducători şi revoluţionari, seamănă cu operele pro-freudianului Egon Friedell: inteligente, dar capricioase[11].

Cel mai vienez dintre esteticienii freudieni a fost însă Hanns Sachs (1881-1947)[12]. Evreu bogat, născut la Viena, care aspira să devină scriitor, Sachs ura publicitatea într-atât, încât păstra secretul chestiunilor sale private până şi faţă de Freud şi Rank. Ernest Jones povesteşte că acest *bon vivant* a cultivat o iubire narcisistă pentru fiecare oraş în care a locuit. Fie că era Viena, Berlin sau Boston, Sachs îl elogia ca pe cel mai plăcut oraş din lume. Moştenind simpatii naţionaliste germane de la tatăl său, avocat în Boemia, Sachs a devenit impresionist, fascinat de contrastul dintre latent şi manifest. El susţinea că fiecare artist, asemenea unui birocrat iozefin, se volatilizează în spatele operei în care varsă frustrările viselor sale diurne. Sachs aprecia visele pentru capacitatea de a-i elibera pe oameni, şi nu pentru aceea de a-i înşela. Grillparzer, afirma el, visase să ducă o viaţă obscură, aşa cum a descris-o în *Der arme Spielmann* (1848) – la fel şi Sachs! –, în timp ce Dostoievski şi-a exorcizat ura faţă de tatăl său, distribuind-o între cei patru fraţi Karamazov, toţi ucigaşi[13]. Prin intermediul literaturii, asemenea fantasme dobândesc o formă care canalizează împlinirea dorinţelor nu numai pentru autor, ci şi pentru public. În scopul de a-şi expune mai bine psihologia artei, Sachs a colaborat în 1912 cu Otto Rank, înfiinţând revista *Imago*. Titlul revistei provine dintr-un roman al elveţianului Carl Spitteler (1845-1924), mare amator de mituri. Romanul, publicat în 1906, arată cum un artist ajunge să prefere imaginea iubitei în locul realităţii ei.

Sachs a vorbit despre estetismul grecilor şi romanilor pentru a explica eşecul acestora în perfecţionarea tehnologiei[14]. Zeităţile elene întruchipau sanctificarea elogiului narcisic la adresa corpului uman; trupul era atât de adulat, încât maşinile nu intrau în competiţie. Abia după ce creştinismul a exaltat sufletul, aşezându-l mai presus de trup, maşinile au putut să înlocuiască munca înrobitoare de până atunci. Cum îi stă bine unui adept al visării diurne, Sachs a fost un amator de film; cinematografia, spunea el, reproduce limbajul oniric mai fidel decât orice altă formă de expresie, făcându-se mesagera unui anumit gen de popularizare care nu-i priveză pe cei puţini pentru a-i lumina pe cei mulţi:

> Acest amestec perfect, care uneşte elementele dramatic şi epic cu elementele kinetic şi vizual, nu s-a mai realizat până acum decât în vise[15].

Un delicat artist virtual, Sachs a dus la împlinire potenţialul constructiv al estetismului vienez. Dornic de a absorbi noul, el şi-a extrapolat propriul narcisism într-o psihologie a creativităţii.

Psihoterapia burgheză – profeţiile împlinite ale lui Alfred Adler

Cei mai renumiţi dintre disidenţii freudieni au fost fiul unui pastor elveţian, Carl Gustav Jung (1875-1961), şi un evreu vienez, Alfred Adler (1870-1937). Jung a reînviat filosofia romantică a naturii, în timp ce Adler a realizat sinteza lui Nietzsche, Darwin şi a socialismului, pentru a crea, în cele din urmă, cea mai burgheză dintre toate şcolile de psihanaliză[16]. Asemenea lui Lueger şi Rank, Adler – care nu era rudă cu celălalt Adler menţionat în această carte – a trebuit să depăşească numeroasele afecţiuni suferite în copilărie. Al treilea dintre cei şapte copii ai unui negustor evreu asimilat din Burgenland, Adler a suferit atât de mult din cauza rahitismului, încât nu a putut merge până la vârsta de patru ani şi a fost călcat de două ori de o trăsură. Frecventele accese de sufocare i-au provocat o frică teribilă de moarte, compensată de băiat prin muzică şi cultivarea florilor. La Schönbrunn, micuţul de cinci ani se zbenguia printre straturile de flori cu atâta nerusinare, încât paznicii l-au dat afară. După ce a obţinut diploma în medicină la Viena în 1895, Adler şi-a practicat profesiunea în Praterstrasse, unde printre pacienţii săi existau şi câţiva actori de circ. Muşchii lor hipertrofiaţi păreau să compenseze existenţa unor slăbiciuni anterioare.

Adler a studiat psihiatria cu Meynert şi Krafft-Ebing. Pe Freud l-a auzit conferenţiind în 1899, dar nu a participat la discuţiile cercului până în 1901. În toamna anului 1902 Adler s-a alăturat, ca membru fondator, întâlnirilor de miercuri seara din apartamentul lui Freud.

În *Studie über Minderwertigkeit von Organen* (*Studii asupra inferiorității organelor*) (Viena, 1907), el susține că întotdeauna copiii cu un fizic inferior își compensează slăbiciunile, așa cum a făcut-o el însuși, prin exagerarea puterilor. Voința de a supraviețui îi determină pe acești copii să încerce să se afirme în fața unor părinți mai puternici. Adler privea sexul drept unul dintre instrumentele capabile să exprime voința de putere a copilului. Ruptura de Freud, în 1911, a fost precedată de ani lungi de rivalitate cu acesta și a fost pecetluită prin tratatul lui Adler intitulat *Über den nervösen Charakter* (Wiesbaden, 1912). Împrumutând teoria ficțiunilor a lui Hans Vaihinger*, Adler nu a interpretat nevroza ca pe o reprimare inconștientă, ci ca pe un șiretlic deliberat prin care cineva evită o sarcină zdrobitoare. Fără să-și asume judecarea meritelor cărții, Julius Wagner-Jauregg (1857-1940) a respins-o ca Habilitationsschrift, pe motivul că psihologia profunzimilor nu este o știință. După ce Adler și-a botezat terapia „psihologie individuală" și după ce și-a lansat revista, el a început să îl imite pe Freud, intimidându-și propriii adepți.

Perioada de patru ani petrecută ca medic militar i-a trezit ceea ce el numea interesul social (*Gemeinschaftsgefühl*), adică disponibilitatea de a-și sacrifica propriile câștiguri pentru binele grupului. Tratând soldații simulanți, Adler a observat că ei duceau lipsă de simțul binelui grupului, fiind indiferenți în fața faptului că propria lașitate îi trimite pe alții să lupte în locul lor. Studiind comportamentul simulanților, Adler a coroborat o serie de observații preluate de la Marx prin intermediul soției sale, rusoaica Raissa Epstein Adler (1873-1962). După ce își sfidase nevasta, aplaudând izbucnirea primului război mondial, Adler a sfârșit prin a denunța războiul. Căsătoriți din 1897, relația celor doi nu a suferit doar din pricină că soției îi era dor de Rusia natală, ci și din cauza fricțiunilor dintre marxismul revoluționar al doamnei și austro-marxismul lui Adler. Alfred Adler a fost singurul membru al cercului inițial al lui Freud care s-a înscris în Partidul Democrat. În martie 1909, influențat de prietenul său Lev Trotki, el a realizat ceea ce probabil că reprezintă prima sinteză a lui Marx și Freud[17]. Susținând că Marx recunoscuse primatul instinctului, Adler a insistat asupra faptului că acest precursor al lui Freud învățase proletariatul să depisteze mecanismele de apărare ale burgheziei.

Adler a salutat apariția republicii ca pe un prilej de a promova igiena corporală. Otto Glöckel (1874-1935), director al școlilor din Viena, l-a îndemnat pe Adler să înființeze niște cabinete pentru îngrijirea și îndrumarea copiilor în interiorul școlilor elementare și să-i instruiască pe profesori în domeniul psihiatriei copilului. Anatomistul Julius Tandler (1869-1936), evreu morav, care a depus eforturi pentru a înlătura tot ce însemna nihilism terapeutic în medicină, a susținut programul în calitate de reprezentant al comisiei de sănătate pentru Viena. Abandonând

* Filosof german, 1852-1933, cunoscut pentru comentariul la *Critica rațiunii pure* și pentru lucrarea cu titlul *Filosofia lui „ca și cum"* (n.t.).

ideea de a lucra în serviciul Vienei socialiste, în jurul anului 1932 Adler a dorit să devină celebru transferându-și cariera în Marea Britanie și Statele Unite. El a murit în 1937 la Glasgow, în timpul unui tur de conferințe. Temperamentul în același timp flexibil și pătimaș a fost marca acestui *self-made man*, care nu se jena deloc nici să se folosească de Protektion, nici să-i guste fructele.

În locul preocupării freudiene pentru trecutul pacientului, Adler a așezat o psihologie a mediului orientată spre viitor. Stilul de viață se cristalizează în jurul scopurilor unei persoane care încearcă să-și compenseze defectele copilăriei. Dacă imboldul copilului de a depăși slăbiciunea este inhibat, el va termina prin a-i distruge pe alții sau pe el însuși. Fiecare trebuie să exceleze într-o anumită preocupare dacă dorește ca eul său să se stabilizeze; o dată stabilizat, își va putea alege singur anumite scopuri practice. Terapeutul redirecționează stilurile de viață greșite, arătându-le pacienților cum interesul social poate să canalizeze impulsurile altminteri frustrate. Bătându-și joc de Freud în temeiul determinismului și pansexualismului afișat de acesta, Adler a pretins că poate combate nevroza prin trezirea voinței de putere. Freud a respins acest gen de voluntarism sub acuzația de couéism, sugerând că acesta aduce cu sine împlinirea dorințelor micii burghezii.

Lăsând la o parte sarcasmul lui Freud, accentul pus de Adler pe compensație elucidează câteva dintre problemele capitalismului și socialismului deopotrivă. Adler a susținut că în capitalism lupta pentru supraviețuire îi stimulează pe copii la ultracompensare pentru a face față competiției. Într-o manieră similară, marxiștii exploatează această ultracompensare pentru a-i determina pe revoluționari să-și învingă neputința pe care o resimt în fața claselor avute. El însuși burghez, Adler a salutat concepția lui Malthus cu privire la zgârcenia naturii, care îl obligă pe om să depășească lipsurile prin muncă. La rubrica interesului social, acest psihanalist a îmbrățișat scopul solidarității de tip Gemeinschaft, urmărit atât de marxiști, cât și de socialiștii creștini. Adler nu avea, totuși, încredere în feminism și a denunțat ceea ce el numea protestul masculin al anumitor femei, care încearcă să compenseze sentimentul de inferioritate față de bărbați devenind niște adevărate scorpii.

Adler a fost în mod esențial vienez. Produs al culturii urbane, el a recunoscut ubicuitatea conflictului și, în același timp, s-a străduit să unească individualismul cu socialismul. Deși mult mai implicat în politică decât Freud, Adler a fost, prin comparație, un filistin – pe lângă psihologia freudiană sau rankiană, psihologia creației promovată de el pare puerilă. Fără îndoială că Adler a excelat în elucidarea vieții adulților în capitalism. Repudiind nihilismul terapeutic, el a injectat un zel curativ în psihanaliză. Convingerea sa că terapia poate fi scurtată a anticipat premisele multor școli, dintre acestea notabil fiind grupul de terapie al românului Jakob Levy Moreno (1892-), care a inventat psihodrama ca mod de tratare a nevrozelor. Plăcându-i viața de cafenea

și muzica, ambele pasiuni iritante pentru Freud, Adler a făcut mai mult pentru promovarea psihanalizei la Viena decât Freud însuși. Chiar și Friedell îl prețuia pe Adler. Mai ambițios decât Breuer, Adler a dovedit același bun-simț și același zel de a vindeca, dublate însă de o energie debordantă și o încredere în sine pe măsură. Dacă Freud și-a cheltuit energia pentru a pune bazele unei noi științe, Adler a lucrat pentru a ușura suferința oamenilor. Dacă psihoterapia presupune profeția autoîmplinirii, atunci Adler și-a aplicat rețeta făcând din traumele copilăriei un stil de viață, care se potrivea atât de bine orașului natal și îi răsplătea nevoia de a fi adulat.

Otto Rank – de la estetism la creația-de-sine în psihoterapie

Otto Rank (1884-1939) a avut cea mai ageră dintre mințile puse în slujba psihanalizei[18]. În ceea ce privește ușurința de a manipula idei, se asemăna cu Bauer și Kelsen, în timp ce spiritul său de observație rivaliza cu cel al lui Freud. Născut la Viena ca fiu al unui tată alcoolic și al unei mame pline de răutate, acest geniu evreu s-a autoinstruit până a ajuns cel mai inteligent critic al lui Freud, propunând o psihologie a creativității a cărei relevanță pentru societatea tehnologică a fost și continuă să fie recunoscută și lăudată. Suferind, la fel ca Adler, de rahitism, reumatism și frică de moarte, Otto Rank Rosenfeld (care și-a scurtat intenționat numele în 1909) și-a descoperit domeniul împlinirii tuturor dorințelor mergând la teatru în fiecare seară, timp de trei ani. În perioada în care învăța la liceul tehnic, a fost inspirat de exemplul lui Schopenhauer și Nietzsche, absorbind o cantitate imensă de cunoștințe de literatură – un refugiu în fața mizeriei de acasă[19]. Când Rank a apelat la Adler pentru o afecțiune la plămâni contactată în perioda în care lucrase într-o sticlărie, erudiția tânărului l-a impresionat în asemenea măsură pe Adler, încât în 1905 și-a prezentat pacientul lui Freud. Rank îl venera pe Freud ca eul său ideal. Între 1906 și 1914, Rank a lucrat ca secretar plătit al Societății de Psihanaliză din Viena scriind procesele-verbale ale fiecărei întâlniri de miercuri. Freud și Adler și-au convins protejatul să-și termine liceul și să intre la universitate, unde, în orele rămase după scrierea a trei cărți, acesta a reușit să obțină doctoratul în 1912, cu o disertație despre saga *Lohengrin*. Nici unul dintre colegii săi nu înțelegea cum reușea secretarul lui Freud să găsească timp pentru a citi și a scrie la fel de mult ca mentorul său.

Din 1916 până în 1918 Rank a fost redactorul unei foi de propagandă militară în Galiția: *Die Krakauer Zeitung*. După ce s-a întors la Viena, proaspăt căsătoritul Rank și-a reluat relația cu Freud, continuând-o până în 1924; el a fost unul dintre cei șase discipoli cărora maestrul le-a acordat câte o medalie la Haga în septembrie 1920. La New York,

în 1924, în toiul unei lupte acerbe cu Ernest Jones, Rank își va apăra propria doctrină privitoare la originea traumei cu scopul de a-l critica pe Freud. Au urmat doi ani de reproșuri și deziluzii în relația dintre „figura tatălui" și cel care părea să fie moștenitorul; lupta s-a încheiat în 1926, când Rank s-a simțit suficient de liber pentru a formula o critică a freudismului de mare amploare. Emanciparea lui a inspirat o nouă psihoterapie, care nu era, așa cum presupunea Freud, doar o concesie făcută grabei tipice americanilor.

Începând cu 1905 Rank i-a depășit pe toți ceilalți în aplicarea psihanalizei la literatură, inclusiv pe Sachs, Silberer și Hitschmann. După aceea, doar Ehrenzweig l-a mai egalat și aceasta numai pentru că a construit pe fundamentele așezate chiar de el. În *Der Künstler* (Leipzig, 1907), Rank a revizuit teza lui Lombroso și Stekel conform căreia genialitatea presupune nevroza. Cu toate că artiștii au deseori unele stări de aprehensiune asemănătoare celor ale nevroticilor, acestea își au originea în sensibilitatea sporită datorată impulsurilor ultraactive. În *Der Mythus von der Geburt des Helden* (*Mitul nașterii eroilor*) (Leipzig, 1909), lucrare care l-a influențat pe Joseph Campbell, Rank a expus o viziune de mitologie comparată care anticipează concepția lui de mai târziu privitoare la originea traumei.

Cel mai erudit tratat al său, terminat în 1906, dar nepublicat până în 1912, a fost *Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage* (*Motivul incestului în poezie și legendă*) (Leipzig, 1912), dedicat lui Freud. În cele șapte sute de pagini, el a survolat descrierea câtorva iubiri – luate în mare parte din literatura germană – dintre părinți și copii sau dintre frații materni. Fiind inițiat sexual – spre regretul său etern – la vârsta de șapte ani, Rank a afirmat că precocitatea este rezultatul pubertății premature. Deși inițial Rank a considerat creativitatea un produs secundar al sexualității, mai târziu el a lăudat sublimarea ca mijloc de surmontare a deficiențelor sexuale.

În *Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse* (*Trauma nașterii și semnificația ei pentru psihanaliză*) (Leipzig, 1924), lucrare pe care Freud a lăudat-o peste măsură pentru ca mai apoi să o critice, el a asemănat simbioza dintre psihanalist și pacient cu dependența fetusului aflat în pântecul mamei. De vreme ce psihoterapia încearcă să disperseze conflictele generate de expulzarea din acest leagăn, vindecarea trebuie să semene în mod necesar cu o naștere. Lansând aceste idei tocmai în perioada în care s-a înstrăinat de Freud, Rank și-a consumat propria renaștere fugind la New York și Paris, unde a lucrat la noua abordare psihoterapeutică. Deplângând anatema aruncată de Freud asupra fanteziei în *Die Zukunft einer Illusion* (*Viitorul unei iluzii*) (1927), Rank considera că omului îi este indispensabilă capacitatea de a prolifera și de a întreține iluzii. Societatea industrială greșește considerând că raționalitatea este criteriul sănătății; ca iozefinist, Freud trecuse cu vederea faptul că viața raționalizată poate conține o anumită nevroză. Indivizii orientați-spre-realizare sunt fragmentați de pierderea

unei credințe comune, asemănătoare celei oferite de Gemeinschaft. Reprezentându-și această pierdere, victimele nu fac decât să înrăutățească consecințele:

> Singurul remediu este acceptarea unei iraționalități fundamentale a ființei umane... deschiderii unei uși pentru funcționarea primitivității dinamice în comportamentul uman, care nu va semăna cu viața în lipsa acesteia[20].

În deceniul al patrulea, Rank a susținut că frustrarea produsă de dorința perpetuă de iluzionare ascute dorința de soluții definitive, cum sunt cele ale totalitarismului. Atacând raționalismul lui Freud, Rank a interpretat complexul lui Oedip ca pe un simbol al intelectului care trebuie să moară în momentul în care își află trecutul. Condamnat la autocritică, Rank a dat glas credinței austriece în puterea salvatoare a durerii:

> Ne naștem în durere și trebuie să acceptăm viața-durere ca pe ceva inevitabil – o parte într-adevăr necesară a existenței pământești, nu doar un preț pe care trebuie să îl plătim plăcerii[21].

Asemenea lui Buber și Ebner, el a glorificat interdependența dintre Eu și Tu. Un Eu, spunea Rank, trebuie să se hrănească dintr-un Tu:

> Tu-ul individual sau Tu-ul unui conducător care te inspiră sau simbioza cu altă civilizație[22].

Observator atent, Rank putea să elogieze apartenența la societate și imersiunea în aceasta fără să-i diminueze pericolele.

Valorile rațiocentrice ale lui Freud au fost puse de Rank pe seama respectului evreiesc față de patriarhi. Dacă Weininger asemănase sentimentele evreiești de inferioritate cu cele ale femeilor, Freud, spune Rank, proiecta în femei o mentalitate evreiască a înrobitului, inferiorului și castratului[23]. La rândul său, Adler a lăsat inferioritatea în seama bărbatului, iar Jung a denigrat psihanaliza, considerând-o un mit evreiesc rasial, înlocuind-o cu propria sa psihologie rasială. Respectând figura patriarhului, Freud a repudiat în același timp, considerându-l incestuos, modul în care copilul se agață de mamă, care, a specificat Rank, trimite la ceea ce este copilul, pe când tatăl reprezintă ceea ce el trebuie să devină. Copilul trebuie să simtă repulsie față de adaptarea tatălui la ideologie, a spus Rank, pentru că vitalitatea nu rezultă din predicile tatălui în favoarea conformismului, ci din modul în care mama îl cocoloșește exagerat, întreținându-i iluzia. După 1926 Rank a ajuns să se teamă că psihanaliza îi poate inhiba pe pacienți în loc să le dea sentimentul de eliberare de societate. Terapia necesită spontaneitatea; în timpul creației-de-sine, pacientul își hiperbolizează terapeutul, făcând din el un salvator personal, care îl ajută să dea frâu liber fanteziilor. În epoca noastră singuratică, Rank dorea ca fiecare

să-și poată fi sieși poet. El îi îndemna pe artiști să reziste conformismului prin reînnoirea iluziilor pe care pozitivismul le alungase.

Crescut, asemenea altor esteți vienezi, din iluzii autocultivate, în ultimii ani de viață Rank a ridicat estetismul la rangul de antidot împotriva anomiei. El se plângea pretutindeni că psihanaliza devenise o ideologie ce reifica predilecția pentru fondatorul ei. Îndoctrinarea pozitivistă a lui Brücke, întărită prin solicitudinea față de posteritate, l-a împins pe bătrânul Freud să zeifice rațiunea și să diprețuiască pasiunea, considerând-o o trăsătură de tip Schlamperei. Mai sistematic decât Sachs, Rank l-a apărat pe artistul din Freud în detrimentul omului de știință, artist ce rezistă și medicului din Adler și vizionarului din Jung. Dând glas naturii poetice a lui Freud, Rank a transformat psihanaliza într-un corectiv al societății de consum. Împreună cu Schlick, descendentul Apocalipsei Vesele a anticipat cerințele tinerilor de după 1960 de a se autocrea.

PARTEA A PATRA

REFORMA CATOLICĂ DIN BOEMIA

Schaffen führt zum Glauben an einen Schöpfer.

A crea te face să crezi în Creator.

Marie von Ebner-Eschenbach

18

Marcioniștii praghezi

Bătălia dramatică dintre cehii și germanii din Boemia

Între 1848 și 1918 două procese istorice au intrat în conflict în Imperiul Habsburgic. Cel dintâi a fost tranziția de la economia agrară la cea industrială, având drept vârf de lance Boemia, Viena și Budapesta. Celălalt se referă la emanciparea popoarelor supuse (*Bedintenvölker*), dornice să aibă un cuvânt de spus în problemele imperiului.

Partea rămasă din această carte examinează modul în care două regiuni distincte ale imperiului – Boemia și Ungaria – au reacționat la chestiunea națională. Luând în discuție Boemia, mă voi concentra asupra filosofilor de limbă germană, care au căutat să evite atacul naționalismului ceh, susținând o viziune leibniziană a reconcilierii. Ca membri ai unei minorități, intelectualii germani din Boemia au avut tendința de a refuza politica, pe când resurgenții cehi au ales calea activismului.

În jumătatea austriacă a monarhiei duale, conflictul dintre naționalități s-a dezlănțuit cu cea mai mare intensitate în Boemia. De aici a răzbătut, din ce în ce mai puternică, pretenția de a forma un guvern federal. Cehii sprijiniseră Diploma din octombrie 1860, care ar fi statuat federalismul pe o bază feudală, iar în 1871 ei s-au aflat la un pas de a obține autonomia federală printr-un proiect propus de Heinrich Clam-Martinic (1826-1887) și susținut de prim-ministrul Karl Hohenwart (1824-1899). O mare parte a autorității parlamentului central, Reichsrat-ul, urma să fie delegată dietelor locale. Propunerea lui Hohenwart a căzut în ultima clipă, din pricină că liderii germani și unguri se uniseră împotriva ei.

După ce demisia lui Hohenwart a pecetluit mariajul de conveniență dintre germani și maghiari, cehii au continuat să boicoteze Reichsrat-ul până în 1879, adică au dus mai departe un protest care începuse în 1863. În anii '70, cabinetul liberal Auersperg a instalat la Praga un guvern militar – guvernatorul general Alexander von Koller (1813-1890) i-a audiat pe jurnaliștii cehi în fața unor complete de judecată germane și a restrâns dreptul la întruniri publice. În perioada ministeriatului

contelui Eduard Taaffe (1833-1895), cehilor li s-au oferit paliative în schimbul sprijinirii guvernului în Reichsrat. În 1882 la Praga s-a deschis o universitate cehă, s-au înființat licee cehe și s-au creat posturi în administrație pentru cehi. În 1890, când Taaffe a propus împărțirea Boemiei în zonele cehă și germană, Tinerii Cehi au blocat inițiativa acestuia, insistând să-și mențină controlul asupra întregii regiuni.

Ostilitatea dintre cehi și germani a întețit competiția dintre cele două limbi[1]. Până la 1840 între cele două grupuri a domnit un fel de armonie de tip elvețian, cunoscută sub numele de boemism. De partea germană, gânditori precum Bernard Bolzano și poeți precum Karl Egon Ebert (1801-1882), Moritz Hartmann (1821-1872) și Alfred Meissner (1822-1885) au lucrat în scopul reconcilierii, vis spulberat de suprimarea sângeroasă de către Windischgrätz* a luptei rebelilor cehi din Praga din iunie 1848. În luna aprilie a aceluiași an, Bătrânii Cehi, conduși de František Palacký (1798-1876) și de ginerele acestuia, Franz Ladislaus Rieger (1818-1903), refuzaseră invitația de a participa la lucrările parlamentului de la Frankfurt. Cu o formulare devenită celebră, Palacký a spus că, dacă Imperiul Austriac nu ar fi existat deja, el ar fi trebuit inventat. Acest așa-zis austro-slavism implica naționalismul cultural: Bătrânii Cehi susțineau renașterea limbii cehe, revendicare plecată de la câțiva de oameni de știință precum piaristul german Felix Dobner (1719-1790), fostul iezuit Josef Dobrovský (1753-1829) sau profesorul de gimnaziu Josef Jungmann (1773-1847). Bazându-se pe filosofia herderiană, Bătrânii Cehi au înființat în 1818 Muzeul Național al Boemiei, a cărui revistă avea să fie editată după 1827 de către Palacký. În lucrarea sa în cinci volume *Geschichte Böhmens* (1836-1867), Palacký a pus accentul pe continuitatea aspirațiilor mișcării husite. Cehii, susținea el, sunt singurul popor din Europa care s-a reconvertit la romano-catolicism prin forța armelor.

După 1860 Tinerii Cehi au declarat public că nu mai puteau să asiste răbdători la eșecurile lui Palacký. Fritz Mauthner a afirmat că Centenarul Schiller din 1859 a fost ultimul eveniment public în care cehii s-au reunit cu germanii la Praga. Pentru a-și potența sentimentul național, cehii au luat parte la o mișcare sportivă cunoscută sub numele de mișcarea Sokol, inaugurată în 1863 de Miroslav Tyrš (1832-1884). Așezarea pietrei de temelie a Teatrului Național Ceh din Praga, în 1868, a fost însoțită de o festivitate de proporții. Finanțată prin subscripție publică, clădirea a fost dată în folosință în 1881, pentru a arde în întregime două luni mai târziu, datorită neglijenței unui dulgher care lucra la acoperiș. Deși au existat și unii germani care au contribuit la reconstruirea ei, Tinerii Cehi nu vor ierta niciodată ceea ce au considerat a fi fost un act de sabotaj. În anul următor, când Taaffe a înființat universitatea cehă din Praga, această concesie a venit mult prea târziu pentru a opri exprimarea nemulțumirilor acumulate în douăzeci de ani de așteptare.

* Feldmareșal austriac, 1787-1862 (n.t.).

În 1863 Technische Hochschule din Praga fusese împărțită în două secții, germană și cehă, devenite instituții de sine stătătoare în 1869, iar în 1866 Rieger susținuse o asemenea soluție „utraquistă" și în cazul Universității Karl-Ferdinand. Separarea le-a produs o serie de greutăți financiare profesorilor de la facultatea germană, întrucât majoritatea studenților urmau cursurile facultății cehe. În 1898 aniversarea a 550 de ani de la înființarea universității a dus la tulburări grave între studenții cehi și cei germani.

Nimic nu învrăjbea cele două popoare mai mult decât chestiunea limbii. După 1880, germanii din Praga au refuzat să folosească limba cehă, preferând să vorbească o limbă hibridă (*Kuchelböhmisch*), în care cuvintele cehești pronunțate stâlcit erau supuse sintaxei germane. În 1880 Arnold Pick, directorul Spitalului de Boli Nervoase din Praga, întâmpina greutăți în găsirea unor asistenți care să știe suficient de bine limba cehă pentru a vorbi cu pacienții[2]. Bătălia lingvistică s-a extins până la Viena, unde, în 1883, comunitatea cehă a cerut consiliului orășenesc fonduri pentru construirea unei școli elementare. Când rectorul Universității din Viena a acceptat alocarea acestor fonduri, el a fost obligat să își dea demisia; drept consolare, a primit un vot de mulțumire din partea universității cehe din Praga, exprimat nu în detestata germană, ci în franceză[3].

În 1897 antipatia dintre cele două comunități a crescut datorită ordonanțelor privitoare la limbă propuse de contele Badeni. Aceste măsuri, care le-ar fi pretins tuturor înalților funcționari din Boemia să fie bilingvi, îi favorizau pe cehi, singurii care făcuseră efortul să învețe ambele limbi. Am descris deja modul cum dezbaterea care a urmat a paralizat Reichsrat-ul, forțându-l pe Badeni să capituleze în fața obstrucționiștilor[4]. Cu toate că aplicarea legii marțiale a potolit încă o dată Praga, numele de străzi în limba germană au început curând să dispară, iar actorii germani se temeau să mai iasă pe stradă. Wagner se punea în scenă mai puțin decât Verdi, iar în afara teatrului german scandalurile proliferau. Unii cehi își puneau degetele în urechi ori de câte ori li se adresa un neamț[5]. Moravia a evitat astfel de animozități, ajungând în 1905 la un compromis. Acolo nemții și cehii își duceau mai departe obiceiul de a-și schimba între ei copiii pentru a le ușura acestora învățarea celei de-a doua limbi[6].

La Praga germana era vorbită de o minoritate atât de redusă încât limba a pierdut contactul cu viața. Rainer Maria Rilke se plângea că era obligat să vorbească fie ceha corcită, fie germana corcită. Lui Fritz Mauthner i s-a trezit interesul față de limbă datorită coexistenței la Praga a germanei, cehei și idișului; el a deplâns faptul că vorbitorii fiecăreia dintre cele trei limbi îi disprețuiau pe celelalți. Willy Hass afirma că înalții funcționari vorbeau o „ceho-germană *k.u.k.* complet denaturalizată, sterilă și grotescă", în vreme ce nobilii vorbeau franceza, iar servitorii – ceha. Johannes Urzidil, dimpotrivă, îi lăuda pe nemții praghezi pentru faptul că rămăseseră puri datorită izolării, susținând

că în saloanele din Boemia se vorbea o splendidă Hochdeutsch[7]. Germanii din Boemia şi-au exprimat frustrările politice nu doar prin participarea la mişcarea naţională germană a lui Georg von Schönerer, ci şi prin intermediul unui grup socialist schismatic, Partidul Muncitorilor Germani (*Deutsche Arbeitpartei*), care s-a despărţit în 1904 de socialiştii cehi[8]. După 1918, acesta şi-a luat numele de Partidul Muncitoresc Naţional-Socialist German (*Deutsche Nationalsozialistische Arbeitpartei* sau DNSAP). În 1902 ziaristul morav Franz Jesser (1869-1949) a folosit denumirea comună de „nemţii sudeţi" pentru germanii din Boemia, Moravia şi Silezia austriacă; prin denumirea respectivă el spera să sprijine opoziţia acestora faţă de insurgenţa cehă.

Băncile cehe au contraatacat sponsorizând proprietatea cehă asupra afacerilor germane. De îndată ce un ceh cumpăra o proprietate germană, el îi schimba toate însemnele, care deveneau cehești. Cehii sperau să împiedice căsătoriile dintre cehoaice şi germani şi îşi expediau orfanii în zonele subpopulate pentru a menţine în funcţiune şcolile cehe. La ţară Oficiul pentru Copii uşura povara sărăciei şi alcoolismului care îi afecta pe ţărani de generaţii. Mamele erau învăţate să menţină igiena, iar taţii copiilor nelegitimi erau ostracizaţi[9]. Oficialităţile cehe au depus eforturi pentru formarea unor cetăţeni eficienţi, vindecaţi de relele descrise de Marie von Ebner-Eschenbach în romanul ei *Das Gemeindekind* (*Copilul de la ţară*) (Berlin, 1887). Anarhistul praghez Jaroslav Hašek (1883-1923) personifică măsurile antigermane în figura protagonistului din romanul *Peripeţiile bravului soldat Švejk* (Praga, 1921). „Idiotul oficial" Švejk întruchipează isteţimea nativă cu care cehii împiedicau funcţionarea birocraţiei iozefiniste, exacerbând comportamentul de tip Schlamperei printr-o rezistenţă pasivă.

După 1918 Republica Cehoslovacă a răzbunat secolele de hegemonie germană prin demolarea monumentelor eroilor germani şi prin încurajarea renunţării în masă la biserica romano-catolică[10]. În ciuda faptului că minoritatea germană, numărând trei milioane de oameni, şi-a păstrat universitatea în limba proprie şi multe dintre gimnazii, germanii se plângeau întruna din cauza opresiunii. Slovacii au trecut direct de la stăpânirea ungară la tutela cehă, pentru că maghiarii nu asiguraseră pregătirea unor cadre locale. Preşedintele Thomáš Masaryk a locuit în Palatul Hradcin, continuând regimul de abstinenţă pe care şi-l impusese în anii 1870. Cu toate că în timpul cabinetului Eduard Beneš (1884-1948) Cehoslovacia a încercat să unifice statele de pe cursul Dunării, Mica Antantă cu Iugoslavia şi România nu l-a putut opri pe Hitler, a cărui nerușinare nu făcea decât să confirme spusele lui Palacký. Dacă Imperiul Habsburgic ar fi putut fi reinventat, al treilea Reich probabil că n-ar mai fi existat deloc.

În ciuda disputelor tragice în care s-au văzut angajate, Boemia şi Moravia au dat până în 1918 un număr impresionant de gânditori activi, majoritatea stabiliţi la Viena. Nu e nevoie decât să-i amintim pe evreii Sigmund Freud, Edmund Husserl, Karl Kraus, Viktor Adler, Josef

Popper-Lynkeus, Gustav Mahler, Adolf Loos şi Hans Kelsen, precum şi pe catolicii Robert Zimmermann, Eugen von Böhm-Bawerk, Bertha von Suttner şi Joseph Schumpeter pentru a ilustra modul în care au îmbogăţit Boemia şi Moravia viaţa intelectuală a Vienei. În ceea ce-l priveşte pe Bernard Bolzano, vom discuta felul în care Reforma catolică din Boemia a menţinut viu iozefinismul până după 1850, promovând preocuparea pentru binele comun şi făcând din Boemia şi Moravia un focar al gândirii fără egal în Europa.

Viziunile apocaliptice ale germanilor praghezi

Praga, „oraşul de aur", „oraşul celor o sută de turnuri", pe care călătorul Alexander von Humboldt o socotea cel mai frumos oraş continental pe care l-a văzut vreodată, a fost reduta cehilor împotriva stăpânirii germane. Nici o altă capitală a imperiului nu a adăpostit o asemenea luptă implacabilă între germani, slavi şi evrei ca acest oraş supranumit de Max Brod „oraşul polemicilor". Spre deosebire de ceilalţi slavi de pe domeniile habsburgice, cehii se puteau lăuda încă de la 1830 cu lideri burghezi, cum erau Palacký şi Rieger, care îl implorau pe împărat să redea Boemiei autonomia sa medievală.

Ceea ce deosebea Praga de celelalte oraşe austro-ungare era preferinţa scriitorilor ei pentru viziunile sfârşitului lumii. Ghinionistul Ferdinand I s-a refugiat, nu întâmplător, în castelul Hradcin; locuind acolo din 1848 până în 1875, el şi-a petrecut timpul ocupându-se de botanică şi heraldică, în timp ce dedesubt oraşul fierbea, cuprins de neliniște şi boală. Până în 1871, evreii din Praga au trăit în ghetoul transformat în 1852 într-unul dintre cele cinci cartiere ale oraşului, prilej cu care numele i-a fost schimbat din Judenstadt în Josephstadt[11]. După 1895 consilierii orăşeneşti au optat pentru distrugerea ghetoului, în care colcăiau crima şi sărăcia; în acel moment mai puţin de o cincime dintre locuitorii lui erau evrei. Până în 1880 Praga a suferit an de an explozii epidemice de febră tifoidă şi vărsat de vânt, calamităţi pentru care autorităţile menţineau în funcţiune un spital special. Pentru că nu exista apă filtrată, toţi locuitorii capitalei fierbeau apa de băut sau foloseau apă îmbuteliată. Transportul public a rămas lamentabil până după 1890, trăsurile cu un cal fiind singurul mijloc de transport, folosit şi pentru deplasarea bolnavilor[12]. La începutul lui septembrie 1890 oraşul a fost lovit de dezastru, din pricină că blânda apă a Vltavei şi-a ieşit din matcă, lăsând patruzeci de mii de oameni fără casă şi făcând una cu pământul trei pătrimi din celebrul Karlsbrücke, vechi de cinci sute de ani. Soldaţii au distribuit pâine pentru a înlocui alimentele rămase în cămările caselor inundate[13].

Germanii şi evreii au suferit mult mai profund din cauza rivalităţii cu cehii. Cu toate că nici nemţii, nici cehii nu erau de acord cu statu-quo-ul,

nemții se temeau de viitor, în special de faptul că cehii îi vor copleși. Intelectualii germani au început să proiecteze lupta rasială în ordinea cosmică, imaginând un fel de război civil purtat între un zeu benefic și unul malefic. Poeții și filosofii au reîmprospătat cosmologia gnostică, vrând să arate că doar o apocalipsă ar mai fi putut opri mareea care îi amenința. Gnoza care a înflorit la Praga între 1890 și 1930 seamănă cu erezia creștină cunoscută sub numele de marcionism[14]. În Anatolia și la Roma, Marcion (cca 85-cca 155) predica credința că Dumnezeul evreilor era un demiurg rău, a cărui Creație i-a ținut pe oameni în minciună până când a venit Isus Cristos ca să îi elibereze. Reprezentându-l pe Dumnezeul cel binefăcător, Cristos a propovăduit evanghelia iubirii, care, dacă va fi urmată, va aboli tirania impusă de un Creator capricios. Marcion considera legea evreiască dăunătoare din punct de vedere moral, promițând mântuirea după moarte prin eliberarea din chingile despotismului acestui Creator. Gnosticii praghezi se caracterizau prin ostilitatea față de lege și dorința salvării, oricât de îndepărtată le-ar fi părut aceasta. Kafka vedea legea ca pe o barieră în calea salvării, ca și cum legile austriece perpetuau statutul demiurgului marcionist. Căutarea de către Franz Werfel a unei evenghelii a iubirii, într-o lume vindicativă, fanteziile lui Gustav Meyrink legate de legile capricioase ale naturii, viziunea lui Rilke despre îngerii care se bucură, neregretând deloc eliberarea de trup, și dorul lui Mahler, exprimat în Simfonia a 3-a, după un rai fără animale carnivore, toate acestea reflectă nostalgia marcionistă unei lumi eliberate de crudul ei Creator. Max Brod a elogiat studiile astrologice ale împăratului Rudolf al II-lea, iar Meyrink a reînviat legenda din secolul al XVI-lea despre golem. Dualismul cosmic marcionist și-a găsit expresia într-o cosmologie bine articulată, formulată de Christian von Ehrenfels, care a predat la Praga din 1895 până în 1929. Criticii gnostici ai Providenței respingeau credința leibniziană în armonia dintre Dumnezeu și creatură, teorie foarte răspândită în Boemia până după 1850. După cum vom vedea, teodiceea leibniziană a lui Bolzano și Herbart era atât de adânc înrădăcinată în Boemia, încât colapsul ei după 1860 nu i-a lăsat pe oameni indiferenți, ci-dimpotrivă, a condus la antinomism, care s-a transformat încetul cu încetul în gnosticism.

Scriitorii evrei au fost cei care au îmbrățișat cel mai fervent marcionismul. Născuți la Praga în perioada dintre 1878 și 1890, Paul Adler, Franz Kafka, Max Brod, Paul Kornfeld și Franz Werfel au crescut în epoca adâncirii conflictului dintre cehi și germani. Deși ca evrei se identificau cu limba și cultura germane, ei înșiși formau o minoritate în sânul unei minorități insultate de ambele tabere. Practic necunoscutul dramaturg Paul Adler (1878-1946) a fost o personalitate enciclopedică: a studiat matematica, medicina, dreptul și teologia și și-a bazat acuzațiile la adresa divinității pe un impresionant bagaj intelectual. Admirator al lui Ghandi, el a reușit să scape de serviciul militar în primul război mondial, ascunzându-se lângă Dresda, unde a scris câteva piese lirice

având ca temă centrală civilizația: *Nämlich* (Hellerau, 1915) și *Die Zauberflöte* (*Flautul fermecat*) (Hellerau, 1916)[15]. În prima lucrare, un violonist schizoid dă glas luptei sale cu Dumnezeu, imaginându-și un șir de conversații cu Socrate. În cea de-a doua, autorul oferă o versiune expresionistă a *Tragediei Omului* a lui Imre Madách, folosindu-se de personajele din opera lui Mozart pentru a redramatiza holocaustul civilizației occidentale. În perioada anterioară scrierii acestor piese, el își exprimase dezgustul față de birocrația habsburgică demisionând din funcția de judecător, pentru că legea îi cerea să pronunțe o sentință defavorabilă în cazul unei văduve.

O frică asemănătoare în fața legii l-a motivat și pe Franz Kafka (1883-1924), a cărui operă – datorită manuscriselor păstrate de Max Brod – a făcut din marcionismul praghez un loc comun al modernității. Kafka a dus marcionismul la o extremă care anulează orice speranță a mântuirii, chiar și după moarte. Nu numai că lumea se complace în mocirla birocrației, dar există și o birocrație a raiului, care înăbușă orice speranță de salvare. Comentatorii operei kafkiene au observat că se poate face o paralelă între procedurile ritualice ale firmei de asigurări unde lucra Kafka și comportamentul inscrutabil al funcționarilor din cărțile sale. Procedurile iozefiniste, concepute pentru a garanta imparțialitatea instituțiilor statului, au fost inversate de Kafka pentru a le face să simbolizeze capriciul. Kafka descrie viața ca pe un ritual ale cărui funcții le rămân necunoscute participanților. Scriitorul praghez l-a depășit pe Marcion însuși, susținând că orice evanghelie a speranței este doar o altă înșelătorie a unui demiurg implacabil.

Pentru Max Brod (1884-1968), marcionismul a marcat numai o fază trecătoare a indiferentismului etic bazat pe admirația față de Schopenhauer și Flaubert. În romanul *Schloss Nornepygge: Der Roman des Indifferenten* (Berlin, 1908), el face portretul unui estet indiferent la întâmplările din jurul său. Sub influența poetului Felix Weltsch (1884-1964) și a poetului praghez, evreul orb Oskar Baum (1883-1941), după 1910 Brod a ales să devină activist[16]. Ceva mai târziu, seninătatea lui Baum și holismul lui Weltsch aveau să revigoreze tradiția leibniziană.

Pe lângă Kafka și Adler, cel mai disperat dintre evreii praghezi a fost Paul Kornfeld (1889-1942). Suferind influența ocultismului lui Swedenborg și Strindberg, tragedia expresionistă a lui Kornfeld, intitulată *Himmel und Hölle* (Berlin, 1919), descrie experiența unei contese prizoniere într-un castel; în cele din urmă, aceasta ajunge să își stranguleze propria fiică. Vizionarul Kornfeld este însă mai bine cunoscut pentru manifestul său antinaturalist, *Der beseelte und der psychologische Mensch* (*Omul cu suflet și omul psihologic*) (Berlin, 1918), în care, asemenea lui Buber, a proclamat puterea extazului și a denunțat conformismul. Sufletul este eteric și incoruptibil, susținea Kornfeld, în vreme ce caracterul este mecanic și sordid, ascultând de legile acestei lumi. În 1920 Kornfeld îi cerea lui Dumnezeu să răstoarne legile pe care el însuși le instituise:

> Dar, vai! Sunt obosit de regulile și legile primitive ale tuturor cauzelor și rațiunilor și mă rog ca, printre sunete de trompete, fulgere și trăsnete, să se producă un miracol[17].

Spre deosebire de Buber, Kornfeld era disperat să vadă cum sufletul reușește să învingă caracterul numai atunci când legea naturii se suspendă.

O serie întreagă de evrei din Sudeți sunt martorii valorilor rurale preluate de la doicile lor cehe. Praghezul Hans Kohn (1891-1971) își laudă bucătăreasa din copilărie în cuvinte extrem de mișcătoare:

> De atunci, în viață am întâlnit multe persoane „educate" mult mai puțin inteligente și cu un simț etic mult mai puțin pronunțat decât Marie. Ea m-a învățat să nu supraestimez niciodată rezultatele alfabetizării[18].

Petrecându-și copilăria la Freiberg, în Moravia, Freud a avut o doică cehă care îl ducea la toate cele cinci biserici ale satului și probabil că i-a povestit despre existența Paștelui, ajutându-l să-și formeze o atitudine constructivă față de moarte inclusiv cu privire la moartea fratelui său cel mic, Julius, survenită când Freud avea abia un an și jumătate[19]. Franz Werfel (1890-1945) a compus un imn dedicat unei asemenea doici cehe în *Barbara, oder die Frömmigkeit* (*Barbara sau evlavia*) (Viena, 1929). Cu toate că eroul își vede rar doica după ce devine adult, amintirea prezenței ei îl însoțește în timpul primului război mondial și al prăbușirii imperiului, insuflându-i credința în mântuire. Doica reprezintă rodnicia dragostei caracteristică societății preindustriale, în cazul căreia întrajutorarea nu a fost încă înlocuită de competitivitatea capitalismului urban.

> În Barbara puteai să o vezi pe femeia secolului al XII-lea sau al XIII-lea. Cel puțin Ferdinand o vede pictată pe un fundal auriu. Chiar și astăzi i se pare că animalitatea primei copilării a fost învăluită în sfințenie[20].

Prietenul praghez al lui Werfel, eseistul evreu Willy Haas (1891-), le admira pe femeile asemenea Barbarei, dar, în același timp, atrăgea atenția că unele dintre ele, precum Milena Jesenská (1896-1944), pe care Kafka o adora pur și simplu, emanau un păgânism matriarhal mult mai insidios decât cel al lui Lou Andreas-Salomé[21].

Animat de religiozitatea preluată de la Buber din prima perioadă a creației acestuia, Werfel a reușit să evite disperarea antinomică a lui Adler, Kafka sau Kornfeld. Deși s-a apropiat din ce în ce mai mult de catolicism, teologia dualistă l-a împiedicat să se alăture bisericii. Werfel făcea deosebirea între eternitatea izocronică, reprezentând coprezența fără sfârșit a trecutului și viitorului, și timpul heterocron, desfășurându-se secvențial. Căutând să se sustragă timpului heterocron și să atingă eternitatea, Werfel dă dovadă de o nerăbdare tipic marcionistă față de legile instituite de divinitate. În *Zwischen Oben und Unten* (*Între sus și jos*) (Stockholm, 1946), el a interpretat capacitatea spiritului de

a avea mai multe experiențe separate în mod simultan ca pe un semn al grației divine. Romane precum *Barbara, oder die Frömmigkeit* și *Stern der Ungeborenen: Ein Reiseroman* (Stockholm, 1946) celebrează capacitatea memoriei de a filtra într-un moment unic întreaga viață.

În ciuda faptului că nu toți evreii praghezi au îmbrățișat marcionismul – martor poate fi Oskar Baum – și nu toți marcioniștii austrieci proveneau din Boemia – martor e Albert Ehrenstein –, nici un alt oraș nu a alimentat atâtea revolte caustice împotriva creațiunii ca Praga. Gnosticismul praghez se afirma în contrast cu preocupările prea-lumești ale intelectualilor maghiari și cu estetismul vienez. Dacă scriitorii Tinerei Viene flirtau lejer cu moartea, ei nu au formulat totuși niciodată o cosmologie pentru a-și justifica letargia. Pe când vienezii erau pur și simplu plictisiți, germanii și, în special, evreii din Praga luptau împotriva unei lumi a nesiguranței pentru a-și apăra cultura. Mentalitatea lor era una de asediu: marcionismul exprima disperarea unei minorități asediate care tânjea să-și reducă la tăcere călăul.

19

Viziunea leibniziană a armoniei

Bernard Bolzano despre obiectivitatea inexpugnabilă a propozițiilor

Precursorul filosofiei din Austria și, în special, din Boemia este saxonul Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), care a petrecut doi ani la Viena, din 1712 până în 1714, ca favorit al principelui Eugen. Acolo a scris *Monadologia* și *Principiile naturii și grației divine* (1718). Matematician, fizician, istoric, inginer și filosof, acest om universal aborda orice controversă cu un spirit conciliator: „Mi-am dat seama că majoritatea sectelor au dreptate în mare măsură în ceea ce afirmă, dar mai puțin atunci când neagă"[1]. După 1800, interesele enciclopedice ale lui Leibniz, preocuparea lui pentru binele tuturor și spiritul ecumenic au fost reînviate de Reforma catolică din Boemia.

După Leibniz, universul este populat de ierarhiile ființelor sensibile, cunoscute sub denumirea de monade. Stipulând că fiecare monadă își este suficientă, legată fiind însă, în același timp, de celelalte, Leibniz a putut combina avantajele pluralismului cu cele ale monismului. El a afirmat că armonia domnește în întreg universul: Dumnezeu a dispus monadele capabile de autoreglare în așa fel încât ele să funcționeze potrivit unei armonii prestabilite. Omul e o monadă privilegiată, care există în echilibru cu Dumnezeu și natura. Pentru că ființei reflexive îi place echilibrul forțelor pe care le contemplă, aceasta are toate motivele să se bucure de creațiune. Leibniz a apărat liberul arbitru împotriva concepției lui Spinoza, al cărui monism a fost reînviat după 1800 de către tânărul Schelling. Leibniz și-a găsit, la rândul său, urmași în Bolzano, Herbart și discipolii acestora, care îl invocau pentru a-l critica pe Kant și pe succesorii lui.

Cel mai demn reprezentant al filosofiei leibniziene a fost cehul Bernard Bolzano (1781-1848), logician și teolog de o excepțională originalitate[2]. El nu numai că a pus umărul la reînnoirea leibnizianismului în preajma anului 1820, dar atunci când opera sa a fost redescoperită, aceasta l-a încurajat pe Husserl să îmbrățișeze antipsihologismul. Bolzano era fiul unui negustor italian de artă de pe lângă lacul Como și al unei mame paragheze, femeie de o pioșenie rară. El a crescut în

atmosfera iozefinistă din Praga, unde profesorul catolic de filosofie Karl Heinrich Seibt (1735-1806) l-a introdus în opera autorilor iluminismului german, Gottsched, Gellert, Baumgarten și Wolff. Bolzano i-a întâlnit pe acești raționaliști la gimnaziul piarist, înainte de a-i fi prezentați la universitate, unde cursurile lui Seibt i-au atras atenția asupra scrierilor lui Kant. Bolzano și-a petrecut mai bine de un an citind *Criticile* kantiene și, în același timp, exersându-și talentul pentru matematică. La 1805 tânărul geniu nu optase încă între posibilitatea de a preda filosofia sau matematica; mai mult, era atras chiar și de preoție. În 1805 vestea că la Facultatea de Filosofie din Praga se înființează o catedră de religie i-a oferit lui Bolzano prilejul de a combina toate cele trei vocații. În februarie 1805 el a început să predea cursuri de matematică, iar în luna aprilie a aceluiași an a fost hirotonisit, înainte de a prelua funcția de capelan al comunității studențești. Bolzano era un profesor sclipitor și devotat, iar predicile săptămânale în fața studenților (*Erbauungsreden*) i-au adus o mulțime de adepți. Popularitatea în rândul studenților l-a făcut să intre în conflict cu antiiozefiniștii conservatori de genul lui Jakob Frint (1766-1834), cel care a fondat Frintaneum la Viena. După ani de intrigi, Frint, care îl ura pe Bolzano pentru că acesta refuzase să-i folosească manualul, a reușit să-l determine pe împărat să-l dea afară din facultate în decembrie 1819. Bolzano a fost acuzat că ar fi fost cauza tulburărilor de la Seminarul din Leitmeritz, unde preda unul dintre foștii săi studenți, Michael Josef Fesl (1788-1863). În ciuda faptului că strădania de a-l pedepsi pentru erezie s-a încheiat cu achitarea lui în decembrie 1825, Bolzano nu și-a mai redobândit postul de profesor.

Timp de zece ani după excluderea din universitate, Bolzano a locuit cu fratele său Johann la Praga. După moartea mamei, filosoful-preot și-a petrecut verile pe domeniul binefăcătoarei sale, Lady Joseph Hoffmann, la Tiechobus, undeva la sud de Praga. Din 1830 până în 1841 a locuit acolo pe toată perioada anului, îngrijit de Lady Hoffmann, iar la moartea ei, în 1841, din cauza unui cancer, Bolzano s-a întors la locuința din Praga a fratelui. Cu toate că a rămas sub supravegherea poliției, între 1820 și 1830 și-a terminat opera sa capitală în patru volume, *Wissenschaftslehere* (*Doctrina științei*). După ani de eforturi, el a reușit să o publice în 1837 la Sulzbach, în Bavaria, grație intervenției lui Fesl și a unui alt fost student, Vinzenz Fiebrich (1797-1842). Fiebrich studiase cu Bolzano din 1813 până în 1915, înainte de a intra în poliția vieneză. În 1835 Fiebrich era deja înalt comisar de poliție (*Oberkommissar*), poziție pe care a folosit-o pentru a-i proteja atât pe Bolzano, cât și pe Fesl[3]. Ins delicat, care avea nevoie de încurajări ca să lucreze, Bolzano a întreținut o vie corespondență cu mulți prieteni și foști studenți, printre care Fesl, herbartianul vienez Franz Exner (1802-1853) și preotul Franz Přihonský (1788-1859), care îi va edita opera postumă. Printre ceilalți prieteni praghezi se numărau influentul director de școală Franz Schneider și profesorul de gimnaziu Johann August Zimmermann, tatăl lui Robert Zimmermann. Prieten al gramaticienilor

Dobrovský și Šafařik, Bolzano a făcut parte din partidul boemiștilor, care căutau să promoveze buna convietuire între germani și cehi. În 1816 Bolzano a ținut o serie de conferințe la Praga, îndemnându-i pe cehi și pe germani să învețe fiecare limba celorlalți ca să nu mai comunice prin gesturi „ca animalele sălbatice"[4].

Bolzano se evidențiază mai presus de orice prin logica sa, în special prin doctrina propozițiilor-în-sine. El a fost un realist platonic care a predicat subzistența intrinsecă (*Ansichsein*) a entităților ideale. În *Wissenschaftslehre*, a făcut distincția între reprezentările-în-sine (*Vorstellungen an sich*), propozițiile-în-sine (*Sätze an sich*) și adevărurile-în-sine (*Wahrheiten an sich*). Fiecare dintre entitățile *an sich* există independent de orice fel de gândire. Bolzano definește reprezentările ca elementele din care sunt construite propozițiile, iar adevărul ca pe o propoziție simplă. Bolzano a insistat asupra faptului că fiecare propoziție-în-sine își are existența sa, adevărată sau nu, fără să țină seama dacă a fost gândită vreodată. Nu este necesar nici măcar ca Dumnezeu să fi gândit o astfel de propoziție pentru ca ea să existe, în afara timpului și spațiului. Fiecare propoziție-în-sine poate lua forma unei propoziții exprimate în cuvinte (*ausgesprochen*) și/sau gândite (*gedacht*). Aceeași distincție se aplică și la reprezentări și adevăruri, care pot sau nu pot fi exprimate în cuvinte și pot sau nu pot fi gândite. Prin distincția dintre exprimarea și gândirea propozițiilor, Bolzano a încercat să accentueze ideea că propozițiile-în-sine există anterior limbajului și dinaintea actului gândirii: Bolzano a insistat asupra faptului că propozițiile-în-sine trebuie deosebite de cuvintele care le denotă și de actele subiective care le gândesc. Maniera logică a lui Bolzano a fost anticipată în special de fizicianul berlinez Heinrich Lambert (1728-1777), care a susținut, în al său *Neues Organon* (1764), caracterul aprioric al adevărului matematic. El a fost cel care a introdus termenul de fenomenologie (*Phänomenologie*) pentru a desemna studiul aparențelor, diferit de studiul termenilor (*Semiotik*)[5].

Concepția superioară, cosmică a lui Bolzano referitoare la propozițiile-în-sine nu l-a împiedicat pe acesta să se aplece asupra capacităților intelectuale ale omului. În predicile sale, el avertiza asupra faptului că cea mai înțeleaptă atitudine în teologie este aceea de a admite falibilitatea dogmei, pentru că esența noastră finită împiedică atât cuprinderea omniscientă, cât și infailibilitatea[6]. În etică Bolzano a continuat preocuparea lui Leibniz pentru binele tuturor. Maxima sa etică era următoarea:

> Dintre toate posibilitățile de acțiune care ți se oferă, să le alegi întotdeauna pe acelea care, după ce le vei cântări consecințele, vor promova în cea mai mare măsură binele întregului, fără să conteze în care dintre părți[7].

În practică, această maximă favoriza quietismul drept cel mai acceptabil mod de a evita vătămarea întregului prin acțiuni partizane. La fel

ca în cazul iozefiniștilor Stifter și Grillparzer, zelul lui Bolzano de a sprijini binele întregii societăți făcea loc resemnării de a îmbunătăți oricare dintre părți. Acest fapt reflectă postulatul lui Bolzano cum că e bine-în-sine să contemplăm adevărurile-în-sine. Dacă vom pătrunde rosturile arhitecturii universului vom deveni mai înțelepți și mai buni, fără să fie nevoie să schimbăm această configurație. În domeniul teoriei politice, Bolzano a analizat statul-în-sine, postulat ca statul cel mai bun cu putință, fără să cerceteze dacă acesta putea fi vreodată pus în practică[8]. El a creionat un model de perfecțiune, mai puțin pentru a constata dimensiunea imperfecțiunilor existente, decât pentru a venera frumusețea modelului. Puțini gânditori au fost atât de pasionați ca Bolzano să conceapă entitățile ideale fără să țină seama de aplicațiile lor terestre.

Cu toată strălucirea minții sale, Bolzano nu s-a bucurat de recunoaștere în timpul vieții, pentru că discipolii lui s-au văzut nevoiți să adopte o fațadă herbartiană. În anii 1880, Franz Brentano – stimulat probabil de Robert Zimmermann – a atras atenția asupra logicii lui Bolzano, trezind interesul lui Edmund Husserl, care, la rândul său, i-a interesat pe Melchior Palágyi și Hugo Bergmann[9]. Intrarea într-un con de umbră, apoi redescoperirea lui Bolzano pot fi comparate cu situația lui Gregor Mendel : descoperirea de către acesta a legilor geneticii în jurul lui 1860 a fost recunoscută abia în 1900. Bolzano a susținut răspicat obiectivitatea inexpugnabilă a propozițiilor logice. Fiecare propoziție-în-sine are autonomia unei monade leibniziene, fiind neviciată de efortul oamenilor de a o exprima sau gândi. Conceperea existenței unui cer al ideilor, dintre care unele ajung să fie gândite de om, în timp ce altele nu intră niciodată în sfera gândirii umane este una dintre realizările fundamentale ale filosofiei austriece. Afirmând integritatea invincibilă a ideilor, departe de amestecul omenescului, Bolzano a realizat cea mai puternică armă împotriva cenzurării ideilor. Nici o eroare sau măsură umană nu poate deforma sau distorsiona adevărul. Asemenea unei fortărețe inexpugnabile, propozițiile-în-sine subzistă în eternitate, ca o consolare pentru gânditorii care le pot pătrunde maiestatea. Bolzano și-a înălțat din ele un monument care va dăinui în ciuda prigoanei dușmanilor.

Reforma catolică din Boemia și reînnoirea viziunii leibniziene

În prima parte a secolului al XIX-lea, Bolzano și prietenii săi catolici au întreținut o mișcare filosofică iozefinistă unică pentru Boemia. Eforturile lor de a întemeia școli, de a-i învăța pe alții teologia raționalistă și de a promova armonia dintre cehi și germani i-au influențat pe unii gânditori precum Adalbert Stifter și Anton Günther și, de asemenea, pe

o sumedenie de filosofi herbartieni. Acest gen de iozefinism a mai încurajat și programul romantic al cooperării ceho-germane cunoscute sub numele de boemism[10].

Spre deosebire de Austria și de Ungaria, în Boemia sub Metternich, catolicismul a jucat un rol progresist. În situația în care valorile iluminismului au înflorit în interiorul bisericii, anticlericalismul a atins la o cotă minimă, având ca rezultat faptul că Romantismul religios a apărut ca un fruct al iluminismului, și nu ca un protest. Catolicii reformați au reușit să păstreze o cale de mijloc, opunându-se atât ultramontanismului, cât și centralismului de stat. Lărgind cercetările făcute de Eugen Lemberg, Chrisroph Thienen-Adlerflycht a comparat idealul conducătorilor din Boemia cu cel al lui Justus Möser – guvernanții locali trebuiau să introducă îmbunătățiri treptate conform „rațiunii locale", fără să aibă în minte o schemă impusă de sus. Pentru a promova idealul herderian al evoluției lente, biserica a susținut înființarea de școli elementare, înainte de toate în dioceza nordică Leitmeritz. Aceste școli combinau pregătirea practică și cultura umanistă pentru a evita accentul pus unilateral pe teorie, cum se întâmpla la Universitatea din Berlin. Îndemnându-i pe studenți să-și îndrepte atenția spre reforma socială, profesorii cehi le-au insuflat acestora dorința de a participa la viața politică. Generația formată în aceste școli a condus după 1860 campania pentru autonomie.

Intelectualii cehi au îmbrățișat în număr mare doctrina leibniziană a armoniei cosmice. Spre deosebire de misticii și cenzorii Vienei lui Metternich, ei nu credeau că drumul spre realizarea unității dintre știință și religie reprezintă un hybris. Bătrânul Goethe a găsit în Boemia prieteni precum contele Kaspar Sternberg (1761-1838), care adoptase doctrina armoniei dintre microcosmos și macrocosmos într-o vreme în care intelectualii germani nu o făcuseră încă. În *Innocens* (1866), Saar a descris un astfel de preot ceh care studiază natura în spirit goethean. Cehii îl respingeau pe Kant pentru că scosese morala de sub controlul teologiei. Ei îmbrățișau conceptul herderian al evoluției istorice nu doar pentru că prevestea renașterea slavă, ci și pentru că sprijinea schimbările din sânul bisericii catolice. Cel mai durabil monument al umanismului ceh a fost reforma învățământului austriac, aplicată în anii 1850 de către prietenul lui Bolzano, contele Leo Thun. Îndepărtând cu totul influența confesională a epocii Metternich, acest devotat catolic a introdus pregătirea umanistă și științifică atât în licee, cât și în universități. Pornind de la premisa leibniziană că religia și știința pot conviețui, Thun a îndrăznit să-și învețe studenții să gândească singuri, ceea ce va conduce la renașterea cercetării științifice în Austria.

Și totuși, în Boemia, viziunea leibniziană a pierdut teren. După 1850, ea a început să intre în declin în toiul luptelor dintre cehi și germani. Doctrina opusă, cea a marcionismului, s-a afirmat printre gânditorii din ce în ce mai dezamăgiți de iozefinismul filosofic și de boemianism. Biserica de stat a ajuns să personifice, în locul ordinii cosmice, tirania

habsburgică, împingându-i pe cehi să devină adepții gândirii libere sau să se convertească la protestantism. Prinși la mijloc între două tabere ostile, evreii din Boemia s-au refugiat în viziuni antileibniziene, catastrofice. Doctrina lui Leibniz a fost în cele din urmă respinsă cu mare vehemență chiar acolo unde înflorise mai puternic.

Adalbert Stifter (1805-1868), scriitor născut în sudul Boemiei, a combinat valorile reformei catolice cu cele goetheene. Aristocraticul personaj din *Der Nachsommer* (Pesta, 1857), deopotrivă om de știință și artist, îl avea ca model pe inginerul ceh Andreas von Baumgartner (1793-1865), care a condus primul telegraf și căile ferate din Austria. Romanul lui Stifter, cu subiectul inspirat din Evul Mediu al Boemiei, *Witiko* (Pesta, 1865-1867), este o celebrare a celor care se pun în slujba binelui comun. Întemeindu-se pe istoria lui Palacký și pe noțiunea herderiană de societate slavă de tip Gemeinschaft, romanul atacă vehement cultul excesiv al artei, care îi reține pe oameni de la afacerile practice. Convingerea lui Stifter că iubirea creștină reprezintă unica bază a binelui social este un reflex al eticii lui Bolzano. Pentru acești contemplativi, educația trebuia să ajungă în același timp la inimă și la minte, ideal pe care Thun a încercat să-l înfăptuiască în perioada petrecută la Ministerul Educației.

Un exponent utopic al optimismului leibnizian a fost germanul Hermann Freiherr von Leonhardi (1809-1875), profesor de filosofie la Praga între 1849 și 1875. El a fost ginerele și discipolul vizionarului thuringian Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832), cel care a inventat termenul de „panteism", după ce a reînviat sofiologia lui Jan Comenius. Reînnoind zelul ecumenic al lui Krause, Leonhardi a susținut că toți oamenii își aparțin unul altuia, ca membrele unui singur trup. În scopul promovării cauzei confederației europene, el a organizat în 1868, la Praga, primul Congres de Filosofie, ale cărui scopuri politice le-au anticipat pe cele ale Berthei von Suttner și ale lui Richard Coudenhove-Kalergi[11].

Personajul cel mai idiosincratic al reformei catolice a fost teologul ceh Anton Günther (1783-1863), care a studiat cu Bolzano înainte de a se muta la Viena în 1819[12]. După ce a lucrat câțiva ani cu Klemens Hofbauer, Günther a fost hirotonisit în 1820, dar a fost cenzor de carte din 1828 până în 1848. După trei decenii de controverse, în 1857 Papa a pus toate cărțile lui Günther la index, forțându-l să-și recunoască greșelile. Erorile sale constau, pasămite, în faptul că el se opunea neo-thomismului și separării sufletului de spirit. În cadrul campaniei împotriva idealismului speculativ, Günther a atacat teodiceea creștină pe motivul că aceasta perpetua eroarea fundamentală a filosofiei păgâne, adică ideea imanenței lui Dumnezeu în natură. Dacă panteismul aparține erei păcatului originar, când omul era sclavul naturii, mântuirea substituie spiritul lui Dumnezeu cu cel al omului. Acest lucru face ca doctrina lui *analogia entis*, care postulează similitudinea dintre omul natural și Dumnezeu, să fie abolită. Dacă ar fi adevărat că atât Creatorul,

cât și creațiunea împart aceeași substanță, cum ar putea să existe atunci noțiuni precum răul și păcatul? Pentru a apăra bunătatea lui Dumnezeu, Günther a propus un dualism radical în antropologie. Născut suflet natural, despărțit de Dumnezeu, omul trebuie să îl câștige pe Dumnezeu pentru a-i putea primi Spiritul. Dacă fiecare erezie constă în exagerarea unei părți a adevărului teologic, atunci Günther a supralicitat prăpastia dintre Dumnezeu și om, în mare parte pentru că nu era de acord cu negarea acestei rupturi în cazul lui Hegel și Schelling.

Ca polemist, Günther și-a prejudiciat propria cauză printr-un stil foiletonistic, copiat după cel al lui Jean Paul. Cel mai alert stilist care a existat vreodată în teologie, Günther a marcat prima breșă în viziunea armoniei leibniziene; susținând existența prăpastiei dintre om și Dumnezeu, el s-a plasat la limita marcionismului. Dualismul său antropologic a fost adoptat de către sociologul catolic Ernst Karl Winter (1895-1959), care a insistat asupra faptului că societatea și teologia se constituie în sfere separate. Dacă Günther nu ar fi fost preot, spune Winter, probabil că el ar fi creat o școală influentă în filosofie. Pedepsit pentru cutezanța sa, Günther a devenit un exemplu pentru alți inovatori, ca Franz Brentano, care au găsit astfel motive pentru a părăsi biserica.

Succesul lui Johann Friedrich Herbart în Austria

Cel mai cunoscut filosof din Austria în perioada 1820-1880, intrat în manualele școlare, nu a pus niciodată piciorul în această țară. Este vorba despre realistul german Johann Friedrich Herbart (1776-1841), admirat deopotrivă de catolicii reformați și de pedagogii laici[13]. Născut în Saxonia de Jos, acest protestant a studiat cu Fichte la Jena, după care a lucrat, din 1797 până în 1800, ca tutore într-o familie din Berna, unde l-a întâlnit pe Pestalozzi. După ce, între 1802 și 1809, a fost profesor de filosofie la Göttingen, a organizat un seminar pentru profesorii de gimnaziu la Königsberg, unde, în perioada 1809-1832, s-a străduit să pregătească profesori capabili să participe la reforma învățământului prusac inițiată de Wilhelm von Humboldt. După aceea și-a reluat catedra de la Göttingen.

Herbart a avut o minte limpede și știa să expună un subiect cu claritate și lucidate, în maniera perfecționată de filosofii iezuiți încă din secolul al XVI-lea. Herbart a fost adeptul unui realism moderat, opunându-se idealismului speculativ al profesorului său, Fichte, și celui al lui Schelling. Herbart a împărțit filosofia în patru părți: logica, metafizica, psihologia și științele practice. Metafizica examinează originea ideilor, în timp ce psihologia demonstrează cum se dezvoltă și cum se combină acestea. Un adevărat spirit scolastic, Herbart a subîmpărțit metafizica în patru părți: metoda, ontologia, synechiologia (studierea

fenomenelor continue, precum spațiul și timpul) și eidologia (studierea posibilității cunoașterii). În domeniul ontologiei, Herbart a definit ființa ca pe o pluralitate a realiilor (*Realen*), care sunt simple la modul absolut. În întregime lipsit de părți, fiecare real este identic cu sine. Universul său constă în monista *natura sine deus* a lui Spinoza, ci în infinitatea leibniziană a monadelor autosuficiente. Herbart s-a distanțat de Leibniz prin aceea că susținea, asemenea lui Kant, că nu putem cunoaște calitățile esențiale ale realiilor. Putem totuși cunoaște, dincolo de orice îndoială, faptul existenței lor, pe care îl deducem din realiile agregate care se prezintă conștiinței noastre. Categoriile de spațiu, timp, mișcare și unitate derivă din asemenea realii agregate. Herbart a respins atât ideile înnăscute ale lui Descartes, cât și conceptele apriorice ale lui Kant.

Herbart a fost apreciat în primul rând pentru psihologia sa. Sufletul sau sinele este, spune el, un real legat de o aglomerare de realii cunoscută sub numele de trup. La fel ca alte realii, fiecare dintre acestea se luptă să reziste perturbațiilor (*Störungen*) care îl bombardează. Mintea acționează ca un seismograf care înregistrează actele de autoconservare ale sinelui. Aceste acte de autoconservare generează reprezentări (*Vorstellungen*) pentru a rezista bombardamentului realiilor străine. O dată generate, reprezentările devin atomi indestructibili ai sufletului. Aceștia persistă dedesubtul a ceea ce Herbart numește pragul (*Schwelle*) conștiinței, pe care încearcă să o invadeze. Herbart a inventat termenul de represiune (*Verdrängung*) pentru a desemna forța care le contrabalansează mișcarea către suprafață (*Trieb*). Fascinat de teoria armoniei din muzică, Herbart a conceput un sistem de calcul extrem de sofisticat pentru cuantificarea forței și slăbiciunii reprezentărilor. Asemenea lui Freud, care a împrumutat câțiva dintre acești termeni, Herbart nu a reușit să specifice operațiile necesare pentru a verifica aceste cuantificări. Cu o formulă care va face carieră, el a modificat termenul leibnizian de „apercepție" pentru a denota asimilarea noilor reprezentări de către cele vechi de același fel. Noțiunea herbartiană subîntinde o pedagogie care recomandă învățarea asociativă în locul învățării pe dinafară. Pentru Herbart, reprezentarea consituie fenomenul de bază al vieții mentale. Clasificând tipurile de sentimente și voință după obiectul prezentat în fiecare act, filosoful s-a opus voluntariștilor precum Schopenhauer sau emoționaliștilor precum Carus, ca și intelectualiștilor precum Fechner și Wundt, care au exploatat conceptul său de apercepție.

În volumul de 350 de pagini intitulat *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* (Hamburg, 1813; a 5-a ediție, 1883), Herbart a trecut în revistă toate domeniile filosofiei, lămurind problemele mari ale fiecărui domeniu, apoi explicând fiecare diviziune în parte. Sub titulatura de „probleme generale ale metafizicii", el a discutat scepticismul, schimbarea, ființa absolută, calitățile absolute și metodologia kantiană. În cadrul fiecăruia dintre aceste subiecte, filosoful a discriminat principalele puncte de vedere exprimate până la acea dată, oferind în fiecare caz ceea el numește o revizuire a conceptelor (*Bearbeitung der Begriffe*).

Această disecare a opțiunilor îmbrățișate de filosofii trecutului a devenit preocuparea principală a discipolilor herbartieni. El însuși și-a considerat propria metafizică plasată între mistica lui Plotin și Hegel, pe de o parte, și empirismul lui Locke, pe de alta. Herbart aproape că îl concura pe Hegel în privința cunoașterii operei filosofilor din trecut, semănând cu acesta și în ce privește abilitatea de a jongla cu conceptele. Deși ca psiholog și metodolog al științelor empirice l-a depășit pe Hegel, lui Herbart i-a lipsit o viziune atotcuprinzătoare asupra dezvoltării istorice. El a îmbrățișat mai curând viziunea clasică a armoniei statice, în vreme ce Hegel a trăit fascinația romantică a schimbării intelectuale și sociale.

În domeniul esteticii, Herbart a profesat un formalism total: frumosul constă în relațiile formale dintre părțile unui obiect. Interrelațiile părților trezesc reprezentări plăcute și neplăcute, fără să țină seama de conținut. Herbart s-a opus viziunii hegeliene a frumosului, care presupune armonia dintre formă și conținut. Cum am văzut, Hanslick a exploatat formalismul herbartian pentru a minimaliza importanța muzicii cu program. Herbart însuși era un muzician talentat: cânta la pian, compunea și ținea cursuri de teoria armoniei. Se pare că studiul proporțiilor armonice i-a inspirat sistemul de calcul al intensității impulsurilor psihice. Într-o perioadă în care Schopenhauer nu vedea în muzică obiectivarea ideilor, ci a voinței, Herbart interpreta arta într-o manieră leibniziană. Proporțiile dintre sunetele armonioase constituie realii care oglindesc procesele gândirii. Pentru Herbart armonia obiectivează jocul reprezentărilor, în timp ce pentru Schopenhauer aceasta este apoteoza acelui instinct de autoconservare care impregnează universul[14].

În Germania, și în mai mică măsură în Austria, Herbart a fost cunoscut în special pentru pedagogia sa, care a generalizat principiile lui Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827). Inspirat de acest discipol elvețian al lui Rousseau, Herbart a răspândit idealurile umanismului goethean sub forma unei psihologii a învățării. Herbart se deosebea de pedagogii anteriori prin faptul că insista ca intelectul și caracterul să fie dezvoltate în paralel. Asemenea lui Goethe și Schiller, el și-a bazat etica și pedagogia pe ideea autorealizării. Moralitatea constă în experiența libertății călăuzite de datorie, condiție care poate fi atinsă printr-o conștiință bine antrenată. Voința trebuie pregătită să dorească tot ce e bine. Pentru îndeplinirea acestui scop, Herbart a căutat să impună două idei formale. În primul rând, copilul este învățat să urmeze ideea libertății interioare, care îl îndeamnă să acționeze în acord cu propria conștiință; în al doilea rând, ideea eficienței voinței dezvoltă o voință puternică, în acord cu ordinea etică a lumii. Herbart definește ordinea etică pornind de la trei idei concrete. În primul rând, ideea de bunăvoință, care pretinde fiecărei persoane să dorească binele celorlalți ca și cum și-ar dori propriul bine; în al doilea rând, ideea justiției, care are ca scop împiedicarea conflictului datorat trezirii neplăcerii naturale

de a intra în dispută; și în al treilea rând, ideea echității, care caută să redreseze relațiile existente între voințele modificate în bine sau în rău. Herbart a introdus aici principiul leibnizian al maximizării binelui tuturor, acordând ceva mai multă considerație relațiilor dintre părți decât Bolzano.

Herbart a împărtășit antipatia lui Goethe și Hegel față de revoluție. Probabil pentru că pedagogia lui sprijinise reforma prusacă, aceasta se adresa în primul rând cetățenilor docili, având respectul legii, oameni care trebuiau să se bucure de muncă și să disprețuiască situațiile conflictuale. Prin faptul că afirmă o viziune statică a lumii, pedagogia lui Herbart a întărit societatea semifeudală austriacă, temătoare de schimbare. După 1848, herbartienii au înlocuit învățământul controlat de biserică sau de poliție, impunând disciplina morală și intelectuală pe măsură ce influența politică sau teologică pierdea teren. Menținând echilibrul între Scila romantismului și Caribda clericalismului, Herbart a filtrat tot ce era mai bun din clasicismul epocii Weimar.

Cei mai cunoscuți dintre urmașii lui Herbart în Austria au fost reformatorii din domeniul învățământului. Reforma gimnazială și universitară a fost întreprinsă la începutul anilor 1850 de către doi discipoli ai lui Bolzano, contele Leo Thun și Franz Exner, dar și de filologul clasicist Hermann Bonitz (1814-1888). Toți aceștia au adoptat filosofia lui Herbart ca pe o mască a convingerilor lor bolziene. După 1850, Universitatea din Praga a devenit o fortăreață a gândirii herbartiene. Filologii praghezi František Čupr (1821-1882), Wilhelm Fridolin Volkmann (1822-1877) și Gustav Adolf Lindner (1828-1887), student al lui Franz Exner, au scris câteva manuale de psihologie empirică folosite în toată Austria. Freud însuși a studiat după manualul lui Lindner în ultimul an de gimnaziu.

Dincolo de operele filosofilor profesioniști, o recrudescență târzie a monadologiei herbartiene a apărut în tratatul postum al romancierului Robert Hamerling (1830-1889). În lucrarea sa în două volume intitulată *Die Atomistik des Willens : Beiträge zur Kritik der modernen Erkenntnis* (*Atomistica voinței. Contribuție la critica cunoașterii moderne*) (Hamburg, 1891), Hamerling a postulat un pluralism radical, susținând că universul este alcătuit din miriade de entități independente numite atomi. Acești atomi, echivalenți ai monadelor leibniziene și ai realiilor herbartiene, există independent nu numai de gândire, ci și unul de celălalt. Hamerling s-a opus, ca un fel de Herbart adus la zi, atât voluntarismului schopenhauerian și neokantian, cât și monismului lui Haeckel[15].

Ecoul puternic pe care l-a avut Herbart în Austria s-a datorat ușurinței cu care ideile lui au fost preluate de către catolici – pentru aceștia chiar și omisiunile sale au devenit avantaje. Plasat într-o poziție neutră în privința teologiei, el nu a fost un protestant conștient de sine, asemenea lui Kant, Schelling sau Hegel, iar lipsa unei filosofii progresiste a istoriei la Herbart era considerată un merit. Privind partea pozitivă a lucrurilor, tocmai faptul că a păstrat o cale de mijloc între idealism și empirism l-a făcut să apară ca adept al unei *via media* aquiniene.

În plus, felul în care Herbart a practicat revizuirea conceptelor prin reclasificare se afla în concordanţă cu practica apologeţilor catolici. Realistul german a analizat gama opţiunilor filosofice cu detaşarea unui teolog apologet evaluându-şi instrumentele de lucru. În sfârşit, conceptul herbartian al realiilor a reînnoit credinţa leibniziană a universului alcătuit din ierarhii ale monadelor indestructibile, culminând cu Dumnezeu conceput ca *reale realissimum*. Tocmai afinitatea lui Herbart cu Leibniz a fost cea care i-a atras pe discipolii lui Bolzano.

Presupoziţiile herbartiene au trezit o largă simpatie printre gânditorii seculari austrieci. Obiceiul său de a revizui conceptele corespundea cu atitudinea istoricizantă a Vienei de după 1800. Postularea rezervorului de opţiuni filosofice flata imaginea de sine a Vienei ca oraş al susţinerii şi rafinării tradiţiilor, unde vechile elemente se pot întreţese fără erupţia unora noi. Prin pedagogia sa, Herbart şi-a propus ca scop să-i înveţe pe oameni ceea ce era deja cunoscut, nu să-i provoace la descoperiri. El a pregătit *connaisseur*-i, nu creatori, tot aşa cum, în filosofie, a fost adeptul specializării într-un subiect, şi nu al geniului creator. Modul în care Herbart revizuieşte conceptele presupune credinţa că nimic nu e nou sub soare. Arhitecţii precum Ferstel şi Schmidt au fost nişte herbartieni care lucrau în piatră. În cele din urmă, existau afinităţi între neutralitatea metafizică a lui Herbart şi imparţialitatea funcţionarilor iozefinişti care administrau o moştenire codificată într-un univers static. Thun şi-a putut aplica reforma educaţiei doar după ce îşi convinsese adversarii că aceasta va contribui la consolidarea valorilor perene. Iozefiniştilor laici, Herbart părea că le spune: *plus ça change, plus c'est la meme chose*. Ştiindu-i atât de rezistenţi la schimbare, nu ne putem aştepta ca herbatienii să fi revoluţionat filosofia austriacă. Inventivitatea mai avea de aşteptat până după 1870, când au apărut geniile refractare de genul lui Brentano, Mach şi Mauthner.

Pentru a apăra statu-quo-ul, herbartienii austrieci au afişat o ostilitate paranoică faţă de Kant şi Hegel, ca şi cum măsurile poliţieneşti ale epocii Metternich i-ar fi contaminat şi pe filosofi. Punerea *Criticii raţiunii pure* la indexul papal din 1827 a făcut să dispară orice şansă ca respectiva lucrare să fie luată în seamă în Austria. Robert Zimmermann a fost singurul care a atras atenţia că Herbart îşi considera el însuşi opera o variantă kantiană a anului 1828[16]. O conspiraţie a tăcerii a întâmpinat pionieratul kantian al lui Carl Sigmund Barach (1834-1885), care cutezase în 1858, ca lector la Viena, să propună o reîntoarcere sistematică la opera lui Kant în lucrarea sa *Die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie: Aus der bisherigen Stellung der Philosophie zum Leben und den Forderungen des Lebens entwickelt* (*Scopul actual al filosofiei. Despre cum evoluează de la atitudinea de până acum a filosofiei faţă de viaţă şi faţă de provocarea vieţii*) (Viena, 1858). Acesta a fost primul tratat în limba germană care a propus revenirea la *Critica raţiunii pure*, carte care a apărut cu şapte ani înaintea lucrării lui Otto Liebmann,

Kant und die Epigonen: Eine kritische Abhandlung (*Kant şi epigonii. Un studiu critic*) (Stuttgart, 1865). Uitat din pricina faptului că gândise mult prea devreme ceea ce avea să îl facă celebru pe Liebmann, antihegelianul Barach s-a retras în studiul istoric al unor sceptici obscuri ca Philippe Huet[17].

Mai cu seamă după 1848, herbartienii din Viena şi Praga i-au persecutat fără nici o ruşine pe adepţii lui Hegel. Prietenul lui Bolzano, Franz Exner, a publicat în 1842 o critică acidă a psihologiei studenţilor lui Hegel, Karl Rosenkranz, Karl Ludwig Michelet şi Johann Eduard Erdman. Volumul *Die Psychologie der Hegelschen Schule* (*Psihologia şcolii hegeliene*) (Leipzig, 1842) a declanşat o polemică acerbă, urmată în 1850 de o controversă amară. Un preot ceh, student al lui Exner, Augustin Smetana (1814-1851), a fost excomunicat pentru că îndrăznise să combine o serie de elemente hegeliene şi schellingiene în lucrările *Die Bedeutung des gegenwärtigen Zeitalters der Philosphie* (*Sensul filosofiei secolului*) (Praga, 1848) şi *Die Katastrophe und der Ausgang der Geschichte der Philosophie* (*Catastrofa şi sfârşitul istoriei filosofiei*) (Hamburg, 1850). Smetana a susţinut că slavii sunt cei care trebuie să ducă la împlinire filosofia germană. Povestea excomunicării sale pune sub acuzare opresiunea clericală şi birocratică[18].

În anul următor un alt praghez catolic hegelian, a fost victima represiunii. Ignác Hanuš (1812-1869), de asemenea discipol al lui Exner, şi-a pierdut catedra de profesor din Praga, parţial din pricină că a comentat hegelianismul ortodox într-o serie de manuale şi, mai mult, din cauză că simpatiza cu naţionalismul ceh. O pedeapsă diferită i-a fost aplicată celui mai prolific dintre hegelienii cehi, Gustav Biedermann (1815-1890), care a practicat medicina la Tetschen, aproape de graniţa Saxoniei. Tratatele hegeliene pe care le-a publicat între 1860 şi 1890 au fost pur şi simplu ignorate. Începându-şi cariera ca discipol al lui Alexander von Humboldt, Biedermann a scris aproape douăsprezece volume în care îl parafrazează pe Hegel, conţinând obiecţii la adresa modului în care maestrul identifică logica cu gramatica. În lucrările *Philosophie des Geistes* (Praga, 1886) şi *Religionsphilosophie* (Praga, 1867), el împarte fiecare capitol în trei părţi, conţinând câte trei subsecţiuni. Deşi puţini sunt hegelienii care l-au reprodus pe maestru cu atâta slugărnicie, nu mulţi au fost atât de neglijaţi ca el.

Operele lui Smetana şi Hanuš nu au făcut decât să întărească şi mai mult convingerea autorităţilor că Hegel este periculos pentru credinţa catolică – unul dintre puţinele puncte asupra cărora căzeau de acord cu Günther. La fel de neavenit a fost şi modul în care hegelienii au utilizat dialectica istorică pentru a apăra naţionalismul slav. Comparat cu astfel de incitări, umanismul lui Herbart părea într-adevăr sigur. El a revigorat clasicismul apolitic, nesectar, al lui Goethe din ultima sa perioadă, insuflând în acelaşi timp o resemnare de tip Biedermeier.

Robert Zimmermann și atotcuprinzătoarea sa teorie a artelor

În mai multe rânduri Robert Zimmermann (1824-1898) a fost amintit ca un interpret fidel al lui Herbart. Cel mai talentat dintre herbartienii austrieci a fost, în perioada 1861-1895, profesor de filosofie la Viena, unde a exercitat o mare influență în domeniile eticii și esteticii. Fiu al unui profesor catolic de gimnaziu praghez, Johann August Zimmermann (1793-1869), Robert a crescut sub tutela prietenului apropiat al tătălui său, Bolzano, care îl numea pe tânărul Zimmermann „dragul lui băiat" (*Herzensjunge*)[19]. În speranța că își pregătea un succesor, Bolzano l-a inițiat pe Zimmermann în lucrările sale nepublicate de matematică, absorbite de tânăr cu ușurință, dar fără o înțelegere reală. La mijlocul anilor 1840, atât tânărul, cât și bătrânul Zimmermann l-au scandalizat pe Bolzano pentru că s-au alăturat mișcării naționaliste germane. Robert a dat glas ostilității față de ascensiunea naționalismului cultural ceh într-un poem care a circulat prin toată Praga:

Czech oder Deutscher, heisst es, nimm Partei!
Wohl könnten beide friedlich sich vertragen,
Wollt ihr es nicht, wohlan!
So will ich mich zu deutschen Brüdern schlagen[20].

Ceh sau german, vorba e alege-ți partidul!
Amândoi ne-am putea înțelege în pace,
De nu vrei asta, bine, fie!
Eu fraților mei nemți astfel voi ține parte.

Din 1844 până în 1848 Robert Zimmermann a studiat la Viena, unde tatăl său s-a stabilit în 1844 pentru a lucra cu Franz Exner la reforma învățământului, pe care o va pune în aplicare Leo Thun. Studiind astronomia, tânărul Zimmermann s-a îndepărtat de influența lui Bolzano. După ce și-a luat doctoratul în astronomie în 1846 la Viena, el a trecut de la studiul legilor cerești la studiul echivalentelor terestre din opera lui Leibniz și Herbart. În ciuda faptului că, în 1848, scrisese un poem incendiar intitulat *Celor care au căzut în martie* (*An die Märzgefallenen*), în anul următor Zimmermann a obținut, la Viena, abilitarea în filosofie. Ca profesor, între 1852 și 1861, la Olomütz, apoi la Praga, el a scris câteva lucrări în care îl prezintă pe Leibniz drept precursorul lui Bolzano, Herbart și Lessing. La mijlocul anilor 1850 Zimmermann începuse deja să revizuiască estetica lui Herbart, gândind-o într-un sistem mai larg. Herbart a realizat un cadru de referință în care fostul astronom își putea expune credința în legile nemuritoare. În 1861 Zimmermann a devenit Ordinarius în filosofie la Viena, fiind primul filosof care a beneficiat de constituția din acel an, care a slăbit restricțiile privind predarea

și publicarea. Ca avocat neabătut al libertății universitare, Zimmermann s-a aliat cu istoricul de artă Rudolf Eitelberger și chiar a câștigat admirația lui Friedrich Jodl. În 1874 el a contribuit la obținerea chemării la Viena a lui Brentano, rămânând, după demisia acestuia în 1880 și până în 1896, singurul profesor de filosofie titular din Viena. În 1886 a fost rector al Universității, iar în 1890 s-a alăturat studentului său, moravul Emil Reich (1864-1937), un devotat schopenhauerian, pentru a fonda Societatea Grillparzer. Din 1870 până în 1898, Zimmermann a ținut pentru revista *Athenaeum* din Londra o cronică anuală a publicațiilor germane. Scrise în engleză, aceste eseuri reprezintă o analiză detaliată și inteligentă a noilor apariții literare și filosofice din spațiul german. Spre deosebire de alți oameni de știință, Zimmermann a inclus întreaga Austro-Ungarie în aria literelor „germane"[21].

Cunoscându-l pe Eduard Hanslick din perioada tinereții sale petrecute la Praga, Zimmermann a comentat entuziast cartea acestuia *Vom Musikalisch-Schönen*. Filosoful s-a alăturat criticului muzical în condamnarea lui Hegel pentru că acesta confundase istoria artei cu estetica. Dacă istoria artei studiază influența societății asupra artiștilor, estetica explică de ce o operă este frumoasă. În lucrarea sa în două volume intitulată *Aesthetik* (Viena, 1859-1865; retip. 1968), Zimmermann îmbrățișează formalismul lui Hanslick. Frumosul este constituit de interrelația formelor, care dobândesc astfel valoare absolută. *Estetica* lui Zimmermann, dedicată prietenului lui Bolzano, M.J. Fesl, reprezintă prima istorie sistematică a teoriei estetice. Ultima optime a cărții îi este dedicată lui Herbart.

Cea mai șocantă doctrină promovată de Zimmermann este interpretarea fiecărei activități umane ca o întruchipare a celor trei genuri de artă existente. În primul rând, arta de a te autoeduca (*Bildungskunst*), care generează idei frumoase și impulsuri bune în sine. În al doilea rând, arta imaginilor (*Bildekunst*), care implică insuflarea unor astfel de idei și impulsuri în alți oameni. Începând cu pedagogia, ea ajunge la filosofia socială și arta de a conduce (*Staatkunst*). În al treilea rând, artele formulative (*bildende Kunst*), care constau în descoperirea și „re-crearea" ideilor în materie. Descoperirea ideilor în materie include științele naturale și tehnologia, în timp ce re-crearea lor cuprinde artele frumoase. Cu o deschidere enciclopedică amintind de Aristotel, Zimmermann își imaginează întreaga activitate practică și spirituală ca pe niște subdiviziuni ale unei aventuri unice și gigantice, cunoscută sub numele de artă. Începând cu *Estetica* și culminând cu *Antroposofia* (*Anthroposophie*) (Viena, 1882), Zimmermann s-a străduit să afirme continuitatea dintre cunoaștere, viața practică și artele frumoase. Pusă alături de *Atomistik* a lui Hamerling, *Anthroposophie* este considerată ultimul mare tratat în tradiție lebniziană. Zimmermann are totuși un urmaș în Rudolf Steiner (1861-1925), care a văzut în profesorul său modelul goethean al multilateralității[22]. De la Zimmermann a împrumutat Steiner termenul de antroposofie pentru a-și denumi propria filosofie.

Față de celălalt model de multilateralitate care a fost Hegel, Zimmermann a nutrit ostilitatea specifică herbartienilor. Aceasta și-a găsit expresia într-o polemică perpetuă cu șvabul Friedrich Theodor Vischer (1807-1887), care a apărat estetica lui Hegel împotriva formalismului. Pentru a-i ține piept lui Zimmermann, fiul lui Vischer, Robert Vischer (1846-1933), a lansat în 1872 conceptul de empatie (*Einfühlung*), care a devenit după 1890 reperul esteticii neoidealiste. Spre surprinderea lui Vischer, Zimmermann i-a comentat favorabil opera, integrând-o mai apoi în *Anthroposophie*[23]. În afară de Steiner, Zimmermann a exercitat o influență profundă asupra istoricului de artă Alois Riegl, care a folosit formalismul profesorului său ca armă împotriva materialistului Gottfried Semper[24]. Riegl a ridicat distincția herbartiană a lui Zimmermann dintre arta optică și cea tactilă la rangul unei opoziții polare între haptic și optic.

În domeniul artelor frumoase, Zimmermann a adoptat neoclasicismul, aplaudând fresca epigonică a lui Carl Rahl *Judecata lui Paris* (1861), precum și operele nazareene ale cehului Josef von Führich (1800-1876). Zimmermann a condamnat romantismul pentru motivul de a fi adus în artă emoția, care prejudiciază frumusețea formală a operelor clasice. Artistul trebuie să exceleze în exercițiul ingeniozității în interiorul regulilor domeniului său și nu să trezească sentimente patologice în cel care contemplă. Conformându-se dragostei neoclasice pentru regulile care guvernează arta, Zimmermann a lăudat modul în care Gottsched lua apărarea teatrului baroc francez și a teatrului de idei schillerian. După 1870 Zimmermann s-a orientat din ce în ce mai mult spre istoria filosofiei, publicând monografii excelente despre Herbart, Kant, Hume, Comte și Samuel Clarke în seria *Sitzungsberichte* a Academiei de Științe din Viena. La început pionier în istoria esteticii, el a continuat să exceleze în prezentarea clară a subtilităților logice și a fundalului istoric. Zimmermann a mai exprimat pretenția Austriei la preeminență și în domeniul filosofiei, prin reabilitarea lui Bolzano și a lui Karl Leonhard Reinhold[25].

Timp de treizeci și cinci de ani profesor la Viena, Zimmermann a rămas după 1860 reprezentatul perfect al concepției leibniziene despre lume în Austria. Credința în ordinea obiectivă a lumii, ostilitatea față de subiectivism și indiferența față de progresism a făcut din el un epigon al lui Bolzano și Herbart, într-o epocă în care noile curente dăduseră complet la o parte viziunea leibniziană. Zimmermann a demonstrat, asemenea lui Herbart, felul în care perseverența și ingeniozitatea pot menține în viață o filosofie învechită. Zimmermann a făcut pentru filosofia vieneză ceea ce făceau Rudolf von Alt pentru pictură și, cu mai multă distincție, Johannes Brahms pentru muzică. Acești oameni au stabilit o legătură vie cu trecutul, întruchipând în propriile lor persoane curentele împotriva cărora tineretul rebel se putea revolta.

20

Franz Brentano și adepții săi

Franz Brentano sau reînnoirea psihologiei și eticii prin doctrina intenționalității

Inovațiile aduse de Franz Brentano (1838-1917) au reușit să revizuiască și să fortifice tradiția leibniziană. Ca profesor la Viena, acest german catolic a inaugurat o serie de curente majore ale filosofiei moderne. Dintre ele, fenomenologia lui Husserl, teoria obiectelor a lui Meinong și teoria gestaltistă a lui Ehrenfels prezentau afinități cu opera lui Bolzano. Brentano însuși a trecut prin trei faze: o primă etapă, cea de tinerețe, marcată de spiritul neoscolasticii catolice, o perioadă intermediară de realism cvasiaristotelic și perioada târzie de empirism. El a întruchipat însă în tot acest timp valorile Reformei catolice din Boemia.

Născut pe Rin, lângă Koblenz, Franz Brentano era fiul unui medic pe nume Christian Brentano. Unchiul său a fost poetul romantic Clemens Maria Brentano, iar mătușa lui, Bettina von Arnim[1]. Fratele lui Franz, Lujo Brentano (1844-1931), a devenit unul dintre susținătorii de frunte ai asigurărilor de stat pentru muncitori. Menit carierei preoțești, tânărul Franz a primit cea mai bună educație posibilă, locuind o vreme la Berlin împreună cu unchiul său, juristul Friedrich von Savigny. În 1856 a audiat la München prelegerile catolicului Ernst von Lasaulx, specialist în filosofia istoriei, iar la Berlin l-a studiat pe Aristotel cu Adolf Trendelenburg, după care și-a luat doctoratul *in absentia* la Tübingen în 1862. În disertația sa, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (Freiburg, 1862), Brentano a susținut, combătându-l pe Eduard Zeller, că potrivit concepției lui Aristotel Dumnezeu a creat gândirea *ex nihilo*. După o scurtă ședere la abația dominicană din Graz unde l-a întâlnit pe Heinrich Denifle, Brentano a studiat teologia la München cu prietenul său Ignaz Döllinger. În august 1864 viitorul filosof a fost hirotonisit, devenind lector de filosofie la Würzburg, unde a scris o carte despre Aristotel, *Die Psychologie des Aristoteles* (Mainz, 1867). Alăturându-se taberei care se opunea propunerii Papei Pius al IX-lea cu privire la infailibilitatea papală, Brentano a întocmit în 1869 un memorandum convingător împotriva acesteia, adresat cardinalului von Ketteler[2]. Proclamarea dogmei în 1870 a zdruncinat credința lui

Brentano, căci, după cum singur a afirmat, după ce repudiase acest ultim document al credinței sale el putea să aşeze pentru prima oară sub semnul întrebării dogmele pe care le îmbrăţişase încă din copilărie. După trei ani de căutări şi lupte interioare, la 11 aprilie 1873 Brentano a părăsit preoţia şi biserica. Chiar dacă decizia lui i-a influenţat pe Carl Stumpf şi Anton Marty determinându-i să îi urmeze exemplul, Brentano nu a încetat niciodată să creadă în Dumnezeu, gândirea lui rămânând pătrunsă de valorile creştine.

În ianuarie 1874 el a acceptat invitaţia – aranjată într-o anumită măsură de Robert Zimmermann – de a deveni profesor de filosofie la Viena, unde a conferenţiat, până în 1880, în faţa unui public de fiecare dată foarte numeros, în rândurile căruia s-au aflat şi Sigmund Freud sau Tomáš Masaryk. Deşi legea austriacă le interzicea preoţilor să se căsătorească, în 1880 Brentano şi-a anunţat intenţia de a lua de soţie o nobilă evreică botezată, Ida Lieben. Aplicând o lege învechită, universitatea l-a forţat pe Brentano să demisioneze, după care acesta s-a mutat la Leipzig, unde s-a căsătorit la 16 septembrie 1880. Curând după aceea Brentano s-a întors la Viena ca lector de filosofie, deţinând acest post până la moartea soţiei sale în 1894. Oricât l-ar fi afectat scăderea în rang, aversiunea faţă de Prusia şi protestantism l-au reţinut să accepte un post mai bun în Germania. Brentano a continuat să-şi dedice generos timpul şi sfaturile studenţilor, invitându-i pe cei mai talentaţi la cină acasă în fiecare vineri seara, precum şi la casa lui de vacanţă din Wolfgangsee. Incapabil să mai suporte Viena după moartea soţiei sale, petrecută în decembrie 1894, Brentano a publicat în *Neue Freie Presse* cinci articole în care critica necruţător ingratitudinea oficială[3]. Între 1896 şi 1915 el a trăit la Florenţa, chinuit de o boală de ochi pe care operaţia din 1903, făcută la Viena, nu a reuşit să o vindece. În 1897 Brentano s-a recăsătorit, de data aceasta cu o vieneză cu cetăţenie italiană; după intrarea Italiei în război, cuplul s-a stabilit la Zürich. În decursul ultimilor ani, de orbire aproape totală, soţia îi citea, ajutându-l să corespondeze cu prietenii şi discipolii săi, printre care se numărau Anton Marty şi Oskar Kraus. În scrisorile către Kraus Brentano a formulat o critică a perioadei de mijloc a propriei sale opere. Filosoful a murit de apendicită în martie 1917.

Brentano s-a dedicat unei arii uriaşe de interese şi pasiuni colaterale. Jucând şah cu o pasiune devorantă, el obişnuia să piardă datorită unor experimente incredibile. Gimnast şi înotător avid, înota deseori în Dunăre; în plus, era şi un bucătar şi un tâmplar entuziast, pe lângă faptul că a încercat în repetate rânduri să scrie poezie. Pasiunea pentru ghicitori l-a făcut să le adune pe cele care îi plăceau cel mai mult în *Neue Rätsel* (Viena, 1878; a 2-a ediţie, 1909)[4]. Răspunsurile nu erau dezvăluite, însă, la cererea lui Brentano, editorul a fost de acord să le trimită persoanei care va aloca o sumă de bani unui act de caritate. Brentano s-a mai preocupat şi de studiul iluziilor optice[5]. Printre prietenii săi se numărau minţile cele mai rafinate din Viena, precum

Theodor Meynert, Theodor Gomperz, Marie von Ebner-Eschenbach, Ferdinand von Saar şi Josef Breuer. La fel ca Anton Bruckner, Brentano era indiferent la vestimentaţie şi mâncare; el prezida mesele ca un preot, înclinat mereu să teoretizeze. Figura lui, ivită parcă dintr-o altă lume, şi căsătoria pe care a realizat-o fac subiectul unei nuvele de Adolf von Wilbrandt (1837-1911). În *Der Gast vom Abendstern* (*Musafirul de pe Venus*), publicată în cele două volume de nuvele *Novellen aus der Heimat* (*Povestiri din patrie*) (Breslau, 1882), acest regizor de la Burgtheater l-a descris pe Brentano ca pe un vizitator de pe planeta Venus, a cărui dorinţă de a se întoarce acasă este împiedicată de soţia lui.

Prin cele douăzeci de cărţi ale sale Brentano a adus contribuţii decisive la exegeza lui Aristotel, psihologia empirică, epistemologie şi etică. Influenţa exercitată de Brentano se datorează înainte de toate reconsiderării conceptului artistotelic de act mental[6]. În *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (*Psihologia din punct de vedere empiric*) (Viena, 1874; a 2-a ediţie, Leipzig, 1924), Brentano a împărţit toate fenomenele mentale în trei categorii de acte (*Seelentätigkeiten*). În primul rând, o reprezentare (*Vorstellung*) se produce ori de câte ori ceva se prezintă în faţa conştiinţei. În acest punct, Brentano a reintrodus termenul scolastic de intenţionalitate (*Intentionalität*) pentru a denota actul prin care mintea „intenţionează" un obiect. Deşi acest obiect poate fi sau real sau imaginat, actul de a intenţiona îi conferă existenţă mentală. Citându-l pe Herbart, Brentano a insistat asupra faptului că reprezentarea subîntinde întreaga experienţă psihică.

Ca o categorie secundă, judecăţile (*Urteile*) afirmă sau neagă existenţa unui obiect prezentat. În jurul acestui concept Brentano a propus o serie de inovaţii în logică. El a afirmat că toate propoziţiile categoriale sunt la bază propoziţii existenţiale. O propoziţie categorială precum „Toţi oamenii sunt muritori" era transpusă de Brentano într-o propoziţie existenţială: „Nu există oameni nemuritori". Până şi o axiomă din geometrie are caracter negativ; când spunem că „Toate triunghiurile au 180 de grade", noi vrem să spunem de fapt că „Nu există nici un triunghi care să nu aibă 180 de grade". Brentano a postulat în continuare că fiecare propoziţie existenţială se explică în două propoziţii. Atunci când declarăm „Această floare este galbenă", spunem în primul rând „Această floare este", şi în al doilea rând „Este galbenă". Dacă prima propoziţie afirmă existenţa sau nonexistenţa subiectului, a doua afirmă existenţa sau nonexistenţa anumitor proprietăţi sau predicate. Astfel, atunci când axioma „Toate triunghiurile au 180 de grade" este transpusă în forma ei dublu negativă, ea nu afirmă că triunghiurile există, ci faptul că proprietăţile acestora există. În perioada de mijloc a vieţii Brentano credea că orice obiect intenţionat de către minte se bucură de existenţă mentală, aşa încât proprietăţile contradictorii, precum acelea ale muntelui de aur al lui Meinong, există în gândire, deşi nu există în lumea exterioară.

Ca o categorie terță, Brentano a catalogat fenomenele iubirii și urii (*Phänomene der Liebe und des Hasses*). Orice obiect prezentat poate fi privit cu dragoste sau cu ură. În acest act, Brentano a insistat asupra faptului că voința și sentimentul nu pot fi distinse.

Aceste doctrine au dat roade înainte de toate în psihologia empirică. Noțiunea de intenționalitate a fost aplicată percepției de către prietenul bavarez al lui Brentano, Carl Stumpf (1848-1936), care a susținut că fiecare act psihic se raportează la un obiect din afara lui însuși. Prin cercetările întreprinse asupra modului în care mintea se raportează la obiectele intenționate, Stumpf și-a îndemnat studenții să dezvolte psihologia gestaltistă. Pe de altă parte, Brentano nu a abandonat niciodată psihologismul în logică. Interpretând judecata ca pe un gen de act psihic, el a repudiat doctrina bolzaniană a propozițiilor-în-sine. În loc să se bucure de existența extramentală, propozițiile aveau, pentru Brentano, în mod exclusiv o existență mentală. Atât Meinong, cât și Husserl au repins acest punct de vedere, reînviind concepția platonică a lui Bolzano.

În timpul ultimei sale perioade, Brentano și-a revizuit concepția timpurie despre existența mentală. El a susținut că doar obiectele care există în mod concret pot fi intenționate de către minte, calificând drept ficțiuni conceptele precum ființa și neființa. Atunci când mintea se gândește la un obiect ireal, de pildă la un centaur, ceea ce ea intenționează nu se referă – dacă îi dăm crezare tânărului Brentano – la proprietățile unui centaur, ci la mintea unei persoane concrete care se gândește la un centaur. Intrând în conflict cu semantica loialului său student Anton Marty, Brentano afirma că elementele de legătură dintr-o limbă sunt pure ficțiuni, comparabile cu numerele imaginare; prezența lor nu împiedică propoziția să se refere exclusiv la lucruri concrete. Oskar Kraus, căruia Brentano i-a scris despre aceste opinii, admitea plin de amărăciune cât de dificil este să le sistematizezi. Folosindu-se de greutatea acestei teze în încercarea de a-l combate pe Alfred Kastil și pe studenta acestuia Franziska Mayer-Hillebrand, Jan Srzednicki a susținut că Brentano filosofase mereu ad-hoc, nedorind niciodată să elaboreze un sistem. Ar fi mai plauzibil să tragem concluzia că el a gândit de fapt o serie de sisteme succesive, la fel ca discipolii săi Husserl și Ehrenfels.

Teoria etică a lui Brentano este mai puțin controversată. Într-o prelegere din ianuarie 1889, susținută la Societatea de Drept din Viena, el și-a descris etica în replică la cea a juristului Rudolf von Jhering. *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (*Despre originea cunoașterii morale*) (Leipzig, 1889) respiră aerul pur al eticii intuiționiste. În anul în care G.E. Moore publica *Principia Ethica* (1903), acest autor numea opera lui Brentano „o discuție mult mai bună asupra principiilor fundamentale ale Eticii decât oricare alta pe care o cunosc"[7]. Brentano a propus o etică axiologică, centrându-se pe teoria valorii (*Werttheorie*), diferită de filosofia neo-kantiană a valorilor (*Wertphilosophie*). Brentano a atribuit

valoare celei de-a treia categorii a experienței, adică fenomenelor iubirii și urii. Maxima lui etică constă într-o parafrază după Bolzano:

> Promovarea pe cât posibil a binelui în acest mare întreg... este în mod manifest scopul just în viață, scopul spre care trebuie direcționat orice act[8].

În definiția lui Brentano acest „mare întreg" nu include doar sinele, ci și, de asemenea, familia, orașul și statul, întreaga lume prezentă a vieții, până și viitorul îndepărtat[9]. Acest principiu al însumării binelui (*Summierung des Guten*) reiterează, spune Brentano, înțelepciunea practică a regulii de aur și imperativul moral kantian și chiar sistemul de calcul al plăcerii al lui Bentham. A ști că un lucru este bun înseamnă să afirmi că dragostea față de acel lucru este justă; în mod similar, a spune că un lucru este rău înseamnă să spui că ura față de acel lucru este justă. Aceste opinii au fost împărtășite de G.E. Moore, care a îmbrățișat opinia lui Brentano din cele ce urmează:

> Toate adevărurile de forma „Aceasta este bine în sine" sunt independente logic de orice adevăr despre lucrul care există.
>
> Toate adevărurile etice de acest tip sunt adevărate, *oricare ar fi natura lumii*[10].

Concepția superioară în materie de etică este un ecou al reformei catolice din Boemia. Asemenea lui Bolzano, Brentano a luat în discuție etica deontologică a lui Kant și calculul utilitarist al lui Bentham. Pentru cei doi catolici, binele este acel lucru pe care îl iubești necondiționat; el trebuie să servească interesele întregului univers și trebuie să fie iubit fără să țină seama de posibilitatea de a fi atins. Exaltând binele întregului, Brentano l-a influențat puternic pe Christian von Ehrenfels.

Etica întregului propusă de Brentano a izvorât din credința sa neclintită în Providența lui Dumnezeu. Chiar și după ce a părăsit biserica, el a continuat să se ocupe de apologeticele catolice, fără să fie atras – așa cum s-a spus uneori – de protestantism. Timp de douăzeci de ani Brentano a ținut prelegeri despre dovezile existenței lui Dumnezeu, ajungând la concluzia că există indubitabil un principiu etern, creator, de bază, pe care l-a numit „înțelegerea" (*Verstand*). Deși a recunoscut faptul că nu se poate spune dincolo de orice îndoială dacă acest principiu este infinit sau dacă este unitar, fostul preot Brentano era convins că el manifestă ambele calități[11]. Brentano a ținut o corespondență îndelungată cu un alt student de-al său, prectul german Hermann Schell (1850-1906), care susținea, în calitate de profesor la Würzburg, că Dumnezeu este activitatea eternă – doctrină pe care Vaticanul a condamnat-o în 1897[12]. Brentano a dat glas credinței sale în Providență și în viața de după moarte într-un poem pe care i l-a trimis lui Schell cu doi ani înainte:

Gott voll Liebe, Quell der Kraft,
Dann auch wird Dein Reich mir kommen,
Wenn des Pilgers Knie erschlafft,
Wenn des Schiffers Stern verglommen.

Immer wird Dein Wort erfüllt,
Ob ich fordre, ob verzichte;
Doch ich träum' Dein selig Bild,
Und mich drängts nach Deinem Lichte.

Und jed' Körnlein meiner Hand
Und jed' Steinlein, ich vertraue;
Senkt sich in Dein fruchtbar Land,
Fügt sich Dein ew'gen Baue[13].

Doamne, de iubire plin, al puterii izvor,
Împărăția Ta și pentru mine va veni
Când genunchiul pelerinului a obosit,
Când steaua corăbierului s-a stins.

Cuvântul Tău mereu se împlinește,
Dacă o cer, dacă mă resemnez;
Încă-ți visez chipul binecuvântat,
Și spre lumina Ta eu sunt atras mereu.

Și orișice grăunte din palma-mi
Și fiecare pietricică, jur
În pământul tău roditor se afundă
Și-n rânduiala-ți veșnică se potrivește.

Nici un tratat nu a putut sintetiza la fel de elocvent crendința fundamentală a Reformei catolice din Boemia.

Așa cum îi stă bine unui adept al lui Aristotel, Brentano a considerat idealismul postkantian o perioadă de declin, respingând cultul originalității al idealiștilor ca pe un puseu adolescentin. În 1895 el a elaborat o schemă a dezvoltării filosofiei, susținând că aceasta traversase trei cicluri a câte patru etape de la Thales până la postkantieni. În fiecare ciclu, o etapă inițială de investigare (*Forschung*) a făcut loc etapelor succesive de degenerescență, pe care le-a etichetat drept aplicație (*Ausbildung*), scepticism (*Skepsis*) și mistică (*Mystik*). Brentano a periodizat cele trei cicluri ale Antichității, Evului Mediu și modernității după cum urmează[14]:

Etapa	*Antichitatea*	*Evul Mediu*	*Epoca Modernă*
Investigare	de la Thales la Aristotel	Toma D'Aquino	de la Bacon la Locke
Aplicație	stoici, epicurieni	Duns Scotus	iluminismul
Scepticism	sceptici, eclectici	William d'Occam	Hume
Mistică	neoplatoniști neopitagoreici	Lullus, Cusanus	idealismul german

Plasându-se la polul opus nihilismului terapeutic, Brentano spera să-și întemeieze refuzul pe revigorarea filosofiei perene a investigației, așa cum era ea personificată de Anaxagora, Aristotel, Aquino și Locke. În 1905 el a compus un lung poem în care îl laudă pe Anaxagora (499-428 î.Cr.) ca pe un părinte al filosofiei[15].

Devotamentul neclintit întru căutarea adevărului și disponibilitatea de a-și face prieteni printre tinerii colegi i-au adus lui Brentano respectul unor oameni de știință de diverse orientări, printre care și Meinong, Husserl, Ehrenfels, Marty, Kraus, Stumpf, Twardowski și Masaryk. Cu aceștia Brentano purta dialoguri filosofice la un nivel elevat, dând viață fiecărei chestiuni pe care o aborda. Dintre toate ramurile filosofiei numai estetica nu a reușit să îi trezească interesul. Dacă nu a fondat o școală-monolit, asemenea lui Herbart, Brentano și-a stimulat studenții în scopul provocării inovațiilor în ei înșiși, dar și în ceilalți; mai mult, el s-a străduit să formeze o a doua generație de Enkelschüler, care i-a inclus pe Alois Höfler (1853-1922), Alfred Kastil (1874-1950), Hugo Bergmann (1883-) și Emil Utitz (1883-1957). În ciuda faptului că fiecare dintre aceștia și-a urmat propria sa înclinație, ei au purtat cu toții mai departe torța aprinsă de Brentano, susținând răspândirea conceptului de intenționalitate și rămânând partizanii unei analize riguroase. Prin studenții săi, Brentano a șubrezit dominația herbartianismului în filosofia austriacă.

Alexius Meinong, la jumătatea drumului dintre Brentano și Bolzano

Alexius Meinong (1853-1920) a fost primul dintre studenții lui Brentano care ajuns cunoscut în Anglia, datorită interesului pe care i l-a arătat Bertrand Russell[16]. Născut la Lemberg într-o familie de nobili catolici, Meinong a studiat cu Brentano din 1875 până în 1878, scriind o serie de studii despre Hume care i-au adus doctoratul și abilitarea. Din 1882 până în 1920, Meinong a fost profesor de filosofie la Graz, înființând în 1894 primul laborator de psihologie empirică din Austria și pregătind numeroși discipoli. Așa-numita Școală de la Graz s-a format în jurul personalității sale și a câtorva studenți precum Alois Höfler, Stephan Witasek (1870-1915), Vittorio Benussi (1878-1927) și Ernst Mally (1879-1944). Meinong era muzician și compozitor amator, la fel ca Herbart și Boltzmann, și a purtat o corespondență îndelungată cu prietenii săi Tomáš Masaryk, Friedrich Jodl și Edmund Husserl.

Meinong nu dădea nici o atenție lucrurilor din jurul său în timp ce lucra la analizele meticuloase de logică și psihologie. Pornind de la noțiunea de intenționalitate a lui Brentano, rebotezată de Meinong „direcționalitate" (*Gerichtetsein*), acesta și-a conceput propria teorie a obiectelor. În *Über Annahmen* (*Despre ipoteze*) (Leipzig, 1902), Meinong

a atacat aserțiunea lui Twardowski – ea însăși derivată din critica la adresa lui Bolzano – că ideile precum muntele de aur nu pot avea obiect întrucât conținutul lor combină niște atribute incompatibile[17]. Pentru a clarifica problema obiectelor nonexistente, Meinong a împrumutat distincția lui Ehrenfels dintre calitățile Gestalt și fundamentul lor (*Fundament*). Meinong a rebotezat acest fundament cu numele de „conținut originar" (*fundierender Inhalt*) sau „obiect de clasă inferioară" (*Inferiora*). Pe urmele lui Ehrenfels, Meinong a denumit calitatea Gestalt „conținut originat" (*fundierter Inhalt*) sau „obiect de clasă superioară" (*Superiora*). Obiectele de clasă inferioară pot exista, susținea Meinong, prin ele însele, pe când obiectele de clasă superioară au nevoie să fie însoțite de cele de clasă inferioară. Sensul teoriei obiectelor formulată de Meinong era să susțină că, deși aceste complexe pot fi afirmate sau negate de mintea omenească, ele nu pot fi niciodată prezentate minții. Acest act de afirmare sau negare a complexelor se poate desfășura în două moduri: într-o ipoteză (*Annahme*), un complex este afirmat sau negat printr-o supoziție, adică fără convingere; într-o judecată (*Urteil*), se adaugă elementul de convingere. Meinong a susținut astfel că mintea poate asuma și/sau judeca existența unui munte de aur fără să aibă reprezentarea acestuia. La fel ca Brentano, el a rezervat reprezentarea (*Vorstellung*) pentru obiectele existente. Obiectele ale căror atribute contrarii le fac existența imposibilă nu pot fi reprezentate, deși pot fi gândite.

În teoria obiectelor (*Gegenstandstheorie*), Meinong a utilizat distincția triplă a lui Brentano între actul mental, conținutul acestuia și obiectul intenționat în act. El a dus mai departe concepția lui Brentano, potrivit căreia propozițiunile categoriale pot afima existența proprietăților, numite de Meinong Sosein, fără să afirme prin aceasta existența obiectului, numit Sein. Meinong consideră că obiectele care nu există în spațiu și în timp subzistă (*bestehen*). Astfel, un munte de aur poate subzista, dar nu exista. Mai mult, chiar obiectele care există într-adevăr își atașează altele care subzistă doar, așa cum se întâmplă de pildă când vorbim de ființa (*Sein*) cailor. Asemenea entități abstracte, pe care în ultima perioadă Brentano le-a respins ca ficțiuni, au fost clasificate de Meinong drept obiecte care subzistă. Russell însuși a considerat acest lucru nesatisfăcător; renunțând la Sosein, el a susținut că fiecare propoziție fie afirmă, fie neagă Sein-ul.

Meinong a insistat asupra faptului că legea contradicției aparține exclusiv obiectelor existente, de vreme ce obiectele care posedă proprietăți contradictorii pot subzista în gândire unul lângă celălalt. Aceste *entia rationis* denumite de el „obiective" (*das Gegenständliche*) se apropie de propozițiile-în-sine ale lui Bolzano. Alături de Bolzano, Meinong a susținut că orice obiect sau propoziție, contradictorie sau nu, poate exista în minte; el nu a împărtășit însă concepția lui Bolzano potrivit căreia toate propozițiile de acest fel se bucură de o existență extramentală în afara spațiului și timpului. În opoziție cu Brentano cel din

ultima perioadă, Meinong a susținut că majoritatea valorilor etice subzistă, dar nu există.

Terminologia lui Meinong îl șochează pe cititorul modern. Filosoful a aplicat vocabularul chimiei la psihicul uman, vorbind despre elemente, constituenți și momente într-o manieră asemănătoare celei a lui Mach. Pentru generația instruită la școala lui Wittgenstein și Husserl, termenii lui Meinong par învechiți; noi, cei de astăzi, nu mai simțim la fel de mult nevoia să apărăm autonomia gândirii împotriva monismului chimiștilor și fizicienilor. Ceea ce a fost mai valoros în distincția lui Meinong dintre act, conținut și obiect a fost exploatat din plin de Husserl. Acestui discipol al lui Brentano i-a revenit sarcina de a elabora o știință a obiectelor mentale care avea să câștige o aderență de lungă durată.

Fenomenologia lui Edmund Husserl – o sinteză între Brentano și Bolzano

Mulți dintre discipolii lui Edmund Husserl (1859-1938) îl consideră pe Brentano un simplu precursor al mentorului lor, care a respectat în Brentano pe omul care i-a deschis drumul și l-a călăuzit în domeniul filosofiei[18]. Născut la Prossnitz în Moravia din părinți evrei, Husserl a studiat, între 1876 și 1881, la Leipzig, Berlin și Viena cu matematicienii Karl Theodor Weierstrass și Leopold Kronecker. La recomandarea prietenului său Tomáš Masaryk, el s-a întors la Viena unde, între 1884 și 1886, a audiat cursurile lui Brentano. Masaryk l-a convins pe Husserl să se convertească la protestantism. Într-o perioadă în care Husserl încă oscila – cum se întâmplase cândva și cu Bolzano – între filosofie și matematică, prelegerile lui Brentano l-au convins pe tânărul matematician că filosofia merită un efort serios. Cu fascinația începătorului, Husserl a asistat la prelegerile de etică ținute de Brentano în fața studenților de la drept; a audiat de asemenea cursurile ținute studenților din anii superiori de la psihologie și seminariile de logică, unde maestrul analiza opera lui Bolzano.

Mai târziu, Husserl s-a numărat printre puținii discipoli invitați acasă la Brentano după seminarii, iar în iunie 1886 s-a bucurat de onoarea de a fi poftit la casa de oaspeți din Wolfgangsee. Ca mulți alții, tânărul matematician devenit filosof s-a simțit profund recunoscător pentru modul generos în care Brentano își punea la dispoziția discipolilor săi timpul și spiritul. Cu toată gratitudinea, Husserl a știut că nu va putea îmbrățișa niciodată psihologismul profesorului, așa încât, după 1886, prietenia lor a început să se răcească. La începutul anilor 1890, Husserl l-a vizitat într-adevăr pe Brentano, iar în 1908 l-a căutat din nou la Florența. În 1919 Husserl mărturisea cât de mult îl venerează pe Brentano, împrumutând de la acesta spiritul de misionar și dorința de claritate și rigoare logică. Insistența cu care Husserl a afirmat, de

atâtea ori, că, dacă Brentano nu ar fi existat, el nu ar fi scris nici un singur rând de filosofie se poate observa și din dedicația la prima sa lucrare filosofică, *Die Philosophie der Arithmetik : Psychologische und logische Untersuchungen* (*Filosofia aritmeticii. Cercetări psihologice și logice*) (Halle, 1891): „Profesorului meu Franz Brentano, cu profundă gratitudine" (*In inniger Dankbarkeit*).

La fel ca filosofii austrieci Emil Lask, Johannes Volkelt și Richard Hönigswald, Husserl și-a consumat perioada de maturitate a carierei în Germania, predând la Halle (1887-1901), Göttingen (1901-1916) și Freiburg (1916-1929). Cu o unidirecționalitate ieșită din comun, el a cultivat viziunea unei filosofii „fără presupoziții", integral obiectivă, depășindu-i din mers pe Brentano și Meinong, pentru a ajunge la o logică înrudită cu cea a lui Leibzniz și Bolzano. În primul său tratat important, în două volume, *Logische Untersuchungen* (Halle, 1900-1901), Husserl a atacat logica subiectivă a unor empiriști precum J.S. Mill și Herbert Spencer și principiul machian al economiei. Psihologismul acestora, susținea Husserl, abolește obiectivitatea structurilor logice. Husserl a separat psihologia de logică punând accentul pe *reductio ad absurdum,* care rezultă dacă se consideră că axiomele logicii derivă din experiență. Legea contradicției ar trebui dată la o parte ori de câte ori oamenii încetează să o mai creadă. Dimpotrivă, spune Husserl, această lege își va păstra valabilitatea chiar dacă nici un om nu o crede. Oricât de mult vor distorsiona oamenii noțiunea existenței lui Dumnezeu, această propoziție stă în picioare, fie că este absolut adevărată, fie că este absolut neadevărată. Prin faptul că neagă însăși posibilitatea adevărului obiectiv, psihologismul își supralicitează punctul de vedere și degenerează în scepticism.

În *Logische Untersuchungen*, Husserl îi este îndatorat lui Brentano, Frege și Leibniz. El face distincția dintre logica formală a propozițiunilor și ontologia formală, prin care înțelege teoria obiectelor în sensul lui Meinong. Fostul matematician a afirmat caracterul dat al obiectelor mentale, depășindu-l pe Brentano prin aceea că susținea caracterul obiectiv al acestora. Modul în care intenționalitatea fusese folosită de Brentano îi semăna lui Husserl a psihologism. Cu toate că Husserl a criticat studiile de psihologie ale lui Mach, considerându-le unilaterale, tânărul a fost impulsionat de corespondența cu fizicianul[19]. În afara faptului că l-a citat favorabil pe Bolzano, Husserl l-a lăudat pe Herbart pentru doctrinele pe care acesta le împrumutase de la Leibniz pentru a-l combate pe Kant. În secțiunea finală, Husserl a încercat o „explicație fenomenologică a cunoașterii", bazată pe celebra *mathesis universalis* a lui Leibniz.

În perioada prelegerilor de la Göttingen, dintre 1901 și 1913, Husserl a construit, pe baza logicii sale, fenomenologia transcendentală prezentată în *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Halle, 1913). Aici și-a anunțat Husserl celebra descoperire. El a juxtapus propozițiile-în-sine ale lui Bolzano și noțiunea intenționalității

a lui Brentano, propunând o dihotomie între ceea ce e a denumit *noema* și *noeza*. Ambele elemente, afirmă Husserl, sunt prezente în fiecare act al conștiinței. Noema este propoziția-în-sine infinită a lui Bolzano, validă chiar dacă cineva o gândește sau nu, în vreme ce noeza este actul lui Brentano, prin care mintea intenționează un obiect. După Husserl, ceea ce mintea intenționează în actul de noeză nu este nimic altceva decât o noemă. Aventurându-se să studieze modul în care mintea intenționează adevărurile infinite, Husserl a deschis două căi complementare pentru examinarea conștiinței: fenomenologul poate scruta fie actul noetic, fie conținutul lui noematic. Dacă se adoptă a doua variantă, orice propoziție pe care mintea o intenționează poate fi gândită ca o noemă, validă în sine și protejată (sau „pusă între paranteze") de comparația cu realitatea exterioară. În același timp, fiecare noemă produce date despre actele de conștiință ale minții. În loc să examineze – ca în psihologia empirică – modul în care mintea înregistrează faptele exterioare, fenomenologul îi cercetează structura de profunzime.

Husserl și-a învăluit tehnica de introspecție într-o terminologie ezoterică. Conștiința este definită ca o corelație între actul psihologic de noeză și entitatea atemporală intenționată, pentru spirit, noema. Un număr indefinit de acte noetice pot corespunde unei singure noeme, la fel cum o serie de noemata pot fi inteționate într-un singur act. Husserl a mai distins în continuare obiectul perceput de noema perceptuală, care este acel obiect *așa cum* este intenționat în fiecare act noetic de percepție. Această distincție triplă între obiectul perceput, actul de intenționalitate (noeză) și conținutul intenționat (noema) reiterează trihotomia lui Brentano, preluată și de Meinong. Un singur obiect exterior, adaugă Husserl, poate da naștere la mai multe noemata perceptuale, de vreme ce obiectul este judecat din puncte de vedere succesive. Pentru fenomenolog, fiecare dintre aceste noemata poate fi studiată ca entitate în sine. Husserl diferențiază în continuare o serie de modalități ale datului prin care noemata se pot produce în conștiință. O noema a percepției poate aluneca într-o noema a memoriei și de acolo într-o noema a reflecției. Astfel de noemata conțin un nucleu noematic, în care caracteristicile comune ale obiectului sunt concepute la diferite niveluri ale minții. Husserl a afirmat pretutindeni că conștiința presupune o dualitate inevitabilă între actul temporal și conținutul atemporal. La fel ca Anton Günther, el l-a apreciat pe Descartes pentru faptul că susținuse dualismul dintre lumea exterioară și gândire.

Husserl a șlefuit aceste concepte și pe celelalte până la cel mai mic detaliu, lăsând la Arhiva-Husserl din Louvain patruzeci de mii de pagini de manuscris, multe încă nestudiate. El și-a asumat misiunea cu un devotament de neclintit, convins fiind că fenomenologia transcendentală este singura care poate constitui o știință a gândirii care să salveze cultura modernă. Asemenea lui Brentano, el dorea să reinstaureze *philosophia perennis*; mai mult însă decât Brentano, Husserl a trăit la adăpost de grijile cotidiene, într-un cerc restrâns de studenți, la Göttingen

și Freiburg. Deși terminologia obscură pe care o utiliza a limitat cercul adepților săi, Alexander Pfänder, Roman Ingarden, Felix Kaufmann și Martin Heidegger i-au preluat și prelucrat ideile în propriile lor sisteme. Max Scheler a fost la rândul său influențat de lecturile din Husserl și mulți dintre studenții lui Heidegger, precum Jean-Paul Sartre și Karl Löwith, au ajutat la răspândirea tradiției husserliene. Romano-catolicii au exploatat conceptul de noema pentru a investiga modul în care adevărurile eterne sălășluiesc în gândire.

Husserl a fost atât de absorbit de propria sa viziune interioară încât a-i căuta originea gândirii în situația socială a Austriei pare irelevant. El a fost cel mai ferm oponent al pătrunderii sociologiei și psihologiei în filosofie. În afară de aceasta, Husserl venea dintr-un mediu asemănător cu mediul de proveniență al sociologilor evrei ai cunoașterii ca Lukács și Mannheim și al unor evrei psihologizanți ca Wilhelm Jerusalem și Rudolf Eisler. Influența matematicianului Weierstrass, precum și cea a lui Brentano au fost decisive în îndepărtarea lui Husserl de acel tip de gândire. El poate fi asociat mai curând cu alți urmași ai lui Bolzano, precum Melchior Palágyi și Emil Lask. Atât ungurul Palágyi, cât și evreul galițian Lask au demonstrat un interes mai mare decât Husserl pentru folosirea propozițiilor-în-sine în scopul reconstituirii gândirii trecutului. Husserl a fost atât de prins în atemporal încât a ignorat cu desăvârșire istoria.

Uitata versatilitate a lui Christian von Ehrenfels

Alături de Husserl, cel mai original student al lui Brentano – și, spre deosebire de Husserl, complet ignorat de oamenii de știință – a fost Christian Freiherr von Ehrenfels (1859-1932)[20]. Deși a strălucit în calitate de compozitor, dramaturg, eugenist, cosmolog și teoretician al eticii, el este cunoscut în exclusivitate ca părinte al psihologiei gestaltiste. Născut lângă Viena, ca prim fiu al unui nobil austriac și al unei mame franțuzoaice, Ehrenfels nu a urmat gimnaziul, ci cursurile unei Oberrealschule. Petrecând un an la Hochschule für Bodenkultur din Viena, el a călcat pe urmele bunicului său, Joseph Michael von Ehrenfels (1767-1843), care realizase o reformă a metodelor de creștere a oilor și albinelor cu același zel cu care nepotul va îmbrățișa eugenia. În octombrie 1882, Christian și-a transferat titlul și drepturile de moștenitor fratelui său mai mic, Bernhard, dedicându-se exclusiv activității literare. Christian a studiat contrapunctul și armonia cu Bruckner, al cărui devotament, parcă din altă lume, a aprins flacăra și în tânărul Ehrenfels. Ehrenfels îl stima atât de mult pe Wagner încât în 1882 a călătorit pe jos de la Viena la Bayreuth pentru a lua parte la premiera operei *Parsifal*. În anii 1880 Ehrenfels a scris o serie de drame corale, pentru care a căutat în van un compozitor. După ce și-a luat doctoratul la Graz cu Meinong

în 1885, a obținut, trei ani mai târziu, abilitarea la Viena cu Brentano. În 1894 s-a căsătorit cu Emma von Hartmann, iar după câțiva ani în care a scris piese și eseuri, neistovitul teoretician a acceptat o catedră de filosofie la Praga, unde a predat până în 1929. Extrem de popular ca lector, Ehrenfels a spart tiparele pedagogice, conversând cu studenții după fiecare curs. Ehrenfels ținea anual câteva prelegeri despre Wagner, în afara cursurilor de epistemologie și etică[21].

Ehrenfels și-a scris cea mai cunoscută operă, *Über Gestalt-Qualitäten* (1890), pe când era încă un om de știință independent[22]. În această lucrare, el a susținut că noi percepem melodiile prin virtutea unei forme-calități (*Gestalt-Qualität*) care aparține întregului și este mai reală decât părțile individuale. Ehrenfels a împrumutat acest punct de pornire din cartea lui Ernst Mach, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen* (*Contribuții la analiza senzațiilor*) (Jena, 1886), în care fizicianul susținea că, în muzică și geometrie, percepem ceea ce el a numit forme-ton (*Tongestalten*) și forme-spațiu (*Raumgestalten*). Mach observa că putem să modificăm culoarea sau dimensiunea unui cerc fără să-i depreciem circularitatea, adică forma-spațiu. Pentru a clarifica această intuiție, Ehrenfels a folosit doctrina intenționalității a lui Brentano: mintea intenționează calitățile Gestalt, alimentându-le pentru a interpreta fundamentul (*Fundament*) datelor percepute. Această distincție făcută de Ehrenfels între fundament și calitatea Gestalt a fost preluată și dezvoltată de Meinong în dihotomia dintre obiectele unei clase inferioare și cele ale unei clase superioare.

Ehrenfels a rezumat o întreagă viață de reflecție asupra calităților-formă într-un articol pe care i l-a dictat soției cu câteva săptămâni înainte de a muri. O calitate-formă este „cea care a perceput ceva care e mai mult și altceva decât simpla sumă a părților sale constitutive, deși acestea sunt esențiale pentru existența ei"[23]. Atunci când ascultăm o melodie, notele individuale sunt reținute de memorie pentru a forma o bază (*Fundament*) pe care mintea înalță „conținutul fondat" (*fundierter Inhalt*) sau Gestalt. Cu toate că această idee unificatoare poate apărea doar în prezența bazei, Ehrenfels susține că mintea însăși furnizează conținutul fondat care, de fapt, nu este parte a bazei. Psihologii gestaltiști Wertheimer și Köhler au susținut că fiecare calitate Gestalt este dată inextricabil împreună cu baza, pentru a fi percepută doar de către minte, așa cum imaginase inițial Ernst Mach.

Ehrenfels și-a extins teoria pentru a include în aceasta o psihologie a învățării. El a făcut diferența între calitățile Gestalt temporale, precum melodiile, tempoul și secvențele de culoare, și cele ne-temporale, precum armonia muzicală, structura spațială și armonia culorii. Mijloacele mnemonice cum sunt zgomotele sau caricaturile, reprezintă calități Gestalt, reținute mai ușor de minte decât constituenții lor izolați. De vreme ce fiecare calitate Gestalt furnizează un model pe care mintea îl poate relaționa cu alți întregi, intelectul funcționează prin întreteserea calităților Gestalt în scopul cuprinderii simultane a unui

maxim de date. Gândirea creatoare avansează prin generarea constantă a unor calităţi Gestalt din ce în ce mai largi, care conferă ordine unei arii din ce în ce mai mari de experienţe.

În acelaşi an cu Ehrenfels, Husserl ajunsese la un concept aproape identic, numit de el, poate mai puţin inspirat, „momentul figural" (*das figurale Moment*). În *Die Philosophie der Arithmetik* el a subliniat că

> stimulul deosebit de puternic care se exercită asupra percepţiei izolante de către fiecare gen de serii, clasă sau sistem şi, de asemenea, de fiecare configuraţie bazată pe relaţiile de distanţă şi direcţie[24].

Husserl a remarcat că el însuşi inventase termenul înainte cu un an de a citi studiul „pătrunzător" al lui Ehrenfels, care i-a ajuns în mâini atunci când cartea sa se afla deja sub tipar.

Conceptul de calitate Gestalt a câştigat notorietate nu datorită lui Ehrenfels şi Husserl, ci datorită discipolului lui Brentano, Carl Stumpf. În jurul anului 1910, praghezul Max Wertheimer (1880-1943) a dezvoltat o teorie a percepţiei care i-a inspirat pe Wolfgang Köhler şi Kurt Koffka. Celebritatea celor doi nu trebuie să pună în umbră faptul că respectivul concept a fost creat de austriecii Mach şi Ehrenfels şi rafinat de către Wertheimer. El a ilustrat preferinţa gânditorilor austrieci pentru interpretarea fenomenelor ca un întreg. Ehrenfels a început să fie preocupat de etică, reforma socială şi cosmologie în asemenea măsură încât a rămas aproape indiferent la faptul că rezultatele gândirii sale deveniseră monedă curentă printre psihologii empirici.

În psihologie, Ehrenfels a respins opinia lui Brentano, după care sentimentul (*Gefühl*) şi dorinţa (*Begehren*) aparţin unei clase comune de dragoste şi ură. Dorinţa şi sentimentul, a replicat Ehrenfels, pot exista fiecare unul fără celălalt şi sunt tot atât de diferite ca senzaţia de sentiment.[25] În lucrarea sa în două volume, *System der Werttheorie* (*Sistemul teoriei valorii*) (Leipzig, 1897-1898), Ehrenfels şi-a conceput psihologia dorinţei ca pe o axiologie sistematică, în care a combinat teoria obiectelor a lui Meinong cu teoria valorii economice a lui Carl Menger. Dacă Meinong susţinea că un obiect dobândeşte valoare pentru că ne face plăcere, Ehrenfels a susţinut că lucrurile pe care le apreciem cel mai mult nu pot să existe – ca, de pildă, justiţia perfectă şi cunoaşterea totală[26]. Îmbrăţişăm aceste idealuri nu pentru că ne plac, ci pentru că râvnim să le atingem, oricât de vană ne-ar fi dorinţa. Pentru Ehrenfels, la fel ca pentru Menger, valoarea se măsoară prin corelarea intensităţii dorinţei cu disponibilitatea obiectului dorit. În ciuda faptului că *Werttheorie* a provocat o discuţie amplă, lucrarea este una dintre cele mai puţin originale opere ale lui Ehrenfels şi nu sugerează în nici un fel programul radical de eugenie pe care autorul îl va îmbrăţişa curând.

În mai mult de douăzeci de articole publicate începând cu 1903[27], Ehrenfels a susţinut poligamia ca panaceu împotriva degenerării provocate de industrialism. Pentru că tehnologia prelungeşte viaţa atât în cazul celor adaptaţi, cât şi al celor neadaptaţi, ea stopează selecţia

naturală a celor mai puternici. Oraşele mari întreţin bolile de felul sifilisului, care denaturează ereditatea, şi al alcoolismului, care produce o degenerescenţă a calităţilor paternale. Femeile iau în râs maternitatea, lăsându-se în voia plăcerilor în loc să aibă grijă de copii. Pentru că virtuţile Gemeinschaft au dispărut, bolile sociale vor debilita copiii. Ehrenfels a prevăzut că, după una sau două generaţii, rata mortalităţii îşi va relua curba ascendentă. Singurul lucru care poate fi făcut este, insista Ehrenfels, să cultivăm poligamia; numai astfel cei în stare de asta pot concepe copii cu o multitudine de femei robuste. Ehrenfels a îndemnat Europa să urmeze exemplul mongolilor sau al musulmanilor, exploatând poligamia prin bărbaţii virili. Cum numărul mamelor potrivite era mai mare decât al taţilor, Ehrenfels a propus crearea unor case în care femeile să-şi educe copiii într-un fel de kibbutz, în absenţa bărbaţilor. În 1904, Ehrenfels a apărat împotriva neo-lamarckienilor teoria darwiniană a evoluţiei prin selecţia variaţiilor minime[28]. El punea eclipsa teoriei darwiniene pe seama preferinţei oamenilor de ştiinţă pentru operele încărcate de detalii, care împiedicau sinteza. Ehrenfels îi condamna pe lamarckieni pentru speranţa lor încăpăţânată că în cele din urmă natura se va schimba, după ce rămăsese nemodificată mii de ani. Pe Max Nordau l-a combătut, considerându-l un critic inteligent, dar ineficient al degenerării. Aplicând teoria lui Darwin la eugenie, Ehrenfels i-a îndemnat pe cei mai capabili dintre bărbaţi să-şi folosească calităţile pentru a dezechilibra tendinţele nivelatoare (*nivellistisch*).

În *Sexualethik* (*Etica sexuală*) (Wiesbaden, 1907), Ehrenfels insistă asupra faptului că procreaţia este neglijată în favoarea satisfacerii propriilor capricii. E o nebunie, afirmă filosoful, să scoţi prostituţia în afara legii fără să sancţionezi celelalte debuşeuri ale dorinţei sexuale; doar divorţul şi poligamia pot să înlocuiască bordelul. Deşi l-a citat aprobator pe Freud în ce priveşte sublimarea şi imaginile-paravan[28], intenţia lui Ehrenfels era de a critica aspru obiceiurile predominante şi nu de a vindeca nevrozele. Spre deosebire de Freud, Ehrenfels a fost adeptul educaţiei sexuale în cazul femeilor, trecând cu vederea faptul că poligamia presupune de fapt subjugarea acestora. În decembrie 1908, profesorul parghez a ţinut două conferinţe în faţa Societăţii de Psihanaliză din Viena: una în care îl critica pe Fritz Wittles şi felul în care acesta apăra iubirea liberă, iar cealaltă despre poligamie. El a atras atenţia că fără o astfel de reformă rasa „mongolă" îşi va condamna indivizii superiori la dispariţie[30]. Cum era de aşteptat, propunerea de a adopta poligamia i-a alarmat pe freudieni; concepţia lui Ehrenfels a fost deplânsă chiar şi de periodicele care consimţiseră să o publice. Fără să se lase intimidat, Ehrenfels a scris o piesă despre reforma sexuală intitulată *Die Sternenbraut* (*Logodnica stelară*), care s-a jucat cu succes la Praga până când autorul s-a îndrăgostit de una dintre actriţe. Tot la Praga a reuşit Ehrenfels să se autodiscrediteze în timp ce denunţa antisemitismul. Salutând în evrei procreatorii prin excelenţă, în jurul lui 1910, într-o şedinţă de la universitate, el a declarat că are un strămoş evreu[31].

Îngrijorat cum era de potența din ce în ce mai slabă a rasei, Ehrenfels a fost șocat de izbucnirea primului război mondial. Războiul produce o contraselecție în rândul tineretului, ucigându-i pe cei mai curajoși și salvându-i pe cei lipsiți de putere[32]. Pentru a-și domoli disperarea, Ehrenfels a scris o *Kosmogonie* (Jena, 1916), în care adapta viziunea leibniziană la modelul cosmologiei marcioniste. În această lucrare, Ehrenfels ridică premisa eugeniei la nivel de principiu metafizic, susținând că oamenii trebuie să intervină pentru a preveni degenerescența; dacă omul nu lucrează pentru a maximiza Gestalt-ul, dezordinea va cuprinde întregul univers. Salutând în intelectul uman partenerul lui Dumnezeu în duelul cosmic dintre Gestalt și entropie, Ehrenfels – la fel ca Schelling și Teilhard de Chardin – a văzut în om un coparticipant la actul creației, alături de Dumnezeu. Atât de important este, potrivit lui Ehrenfels, rolul omului în direcționarea evoluției încât, dacă acesta greșește, edificiul de Gestalt al lui Dumnezeu s-ar putea prăbuși. Convins, ca Teilhard, că dezastrul poate și că va fi prevenit, Ehrenfels a susținut că, prin intermediul tehnologiei, omul va realiza un salt semnificativ în ce privește coerența interioară a lumii[33]. Astfel, într-un cadru gnostic, Ehrenfels a reînnoit credința leibniziană în triumful rațiunii. Deși a fost probabil influențat de concepția lui Brentano despre Creator, Ehrenfels s-a despărțit de profesorul său prin respingerea omnipotenței lui Dumnezeu. În ochii lui Hugo Bergmann și Felix Weltsch, cosmologia lui Ehrenfels pare să sfideze dezintegrarea produsă de primul război mondial. Ei trec cu vederea faptul că, deși Ehrenfels a evitat disperarea marcionistă a lui Kafka sau Paul Adler, metafizica sa era foarte apropiată de a acestora. O inscrutabilă forță a distrugerii planează deopotrivă asupra lumii lor și a lui înșuși, fără ca ei să poată apela la o doctrină a Providenței care să salveze viitorul.

Gnostica lui Ehrenfels nu a atins niciodată intensitatea mistică a operei moravului Eugen Heinrich Schmitt (1851-1916). Trăind la Budapesta, Viena și Berlin, savantul Schmitt a urmărit, sub influența lui Lev Tolstoi, să îndoctrineze o elită gnostică. În studiul său în două volume, *Die Gnosis: Grundlagen der Weltanschauung einer edleren Kultur* (Jena, 1903-1907), Schmitt a luat apărarea panteismului creștin menit să influențeze echilibrul balanței dintre Dumnezeu și Satana. Atât Schmitt, cât și Ehrenfels se numără printre precursorii lui Hans Jonas, Hans Joachim Schoeps, Eric Voegelin și Denis de Rougemont; toți aceștia au readus în discuție conceptul războiului civil universal, pentru a da o explicație catastrofelor epocii noastre. Cu excepția lui Jonas, toți au studiat la Praga sau Viena – Schoeps l-a ajutat pe Brod să publice opera lui Kafka, Voegelin a fost, la începutul anilor '20, studentul lui Hans Kelsen, iar Rougemont a studiat, câțiva ani mai târziu, la Viena. Faptul că Ehrenfels le anticipase ipotezele a fost dat uitării.

După ce a terminat *Kosmogonie* în 1916, Ehrenfels a căzut, timp de doi ani, pradă unei depresii cumplite, pe care a încercat să o trateze făcând studii de muzică și matematică. El dat în acest mod peste

exercițiul mental al construirii seriei ascendente de numere întregi, în care elementele fiecărei serii sunt generate prin adăugarea următoarei serii la nivelul superior, după cum urmează:

1		3		5		7		9
	4		8		12		16	

După doi ani în care s-a jucat astfel, Ehrenfels a elaborat în 1919 un model, crezând că va ajunge la îndelung căutata lege a numerelor prime. După încă doi ani de prelegeri și articole asupra acestui subiect, a publicat *Das Primzahlgesetz entwickelt und dargestellt auf Grund der Gestalttheorie* (Leipzig, 1922). Deși argumentația sa era mult prea fantezistă pentru a-i putea convinge pe matematicieni, eseul conținea unele dintre cele mai mature reflecții despre calitățile gestaltiste. Deplin refăcut după depresie, Ehrenfels și-a anunțat descoperirea ca pe o victorie a luminii împotriva întunericului, un semn al izbânzilor viitoare. Speranțele acestea pentru viitorul omenirii le-a înglobat în *Die Religion der Zukunft* (*Religia viitorului*) (1929), în care continuă studiul „entităților esențiale", precum numerele întregi și notele muzicale, pe care le consideră un tratament împotriva relelor terestre.

Din mulțimea de gânditori austrieci ai secolului nostru pe care oamenii de știință i-au ignorat, Ehrenfels a fost, probabil, cel mai original. El a recunoscut faptul că tehnologia și mișcările sociale amenințau idealul contemplativ al Reformei catolice din Boemia. Ehrenfels credea că scopul lui Brentano de a maximiza binele tuturor cerea o serie de măsuri drastice în etica sexualității, pentru ca Dumnezeu să fie salvat de la dezastru. Deși a pus în locul noțiunii aristotelice de armonie statică viziunea heraclitiană a luptei cosmice, Ehrenfels și-a păstrat convingerea lebniziană că în cele din urmă rațiunea va învinge. Făcând apel la cosmologia gnostică, Ehrenfels s-a străduit să prelungească concepția leibniziană într-o lume industrializată și proletarizată. Acest fiu al aristocrației combătea degenerescența proiectând în univers o viziune de tipul *noblesse oblige*: toți oamenii de calitate îi sunt datori lui Dumnezeu să lupte de partea acestuia pentru a împiedica propagarea haosului. Darwinist fervent, Ehrenfels a văzut în orice act procreator lupta dintre viață și moarte, căzând pradă adulării maternității pe care o presupune rasismul. Trăind într-o societate pradă conflictelor, el a văzut în cosmosul însuși o reflectare a concurenței dintre săraci și bogați, educați și needucați, germani și cehi. Oricât de hotărât a lucrat Ehrenfels pentru evitarea dezastrului, nici măcar el nu a putut prevedea catastrofa care avea să vină.

Ca reformist social, acest aristocrat poate fi așezat alături de filantropii cehi Coudenhove-Kalergi, Suttner și Popper-Lynkeus. Ca profesor, el personifică independența spirituală care îi animase și pe Bolzano și Brentano. Deopotrivă prin ceea ce a creat și prin cele ce a suferit, Ehrenfels este unul dintre cei mai talentați – și cei mai convingători – purtători de cuvânt ai Reformei catolice din Boemia.

21

Ultimii exponenți ai tradiției leibniziene

Joseph Popper-Lynkeus – iluminismul optimist al unui inventator ceh

Între 1870 și 1938 o serie de gânditori, fără nici o legătură cu Brentano, și-au adus contribuția la reînnoirea tradiției leibniziene. Probabil că inventatorul evreu Josef Popper (n. 1838), care a trăit la Viena din 1858 până la moartea sa în 1921, a fost cel mai idiosincratic dintre aceștia[1]. Născut și crescut în ghetoul din Kolin, Popper a studiat ingineria la Praga din 1854 până în 1858, după care a lucrat, la Viena, ca funcționar al căilor ferate. În 1867 el a inventat o valvă pentru aburi care i-a adus venituri substanțiale, permițându-i să se pensioneze în 1898 și să se dedice scrisului. Celibatar o viață întreagă, s-a căsătorit pe patul de moarte cu vechea sa prietenă pentru a-i lăsa moștenire averea. A fost prieten apropiat al lui Ernst Mach și al lui Schnitzler, Bahr și Einstein. Printre discipolii săi se numără și foiletonistul Fritz Wittels.

În 1878 Popper și-a făcut cunoscută prima dintre multele sale propuneri utopice în *Das Recht zu leben und die Pflicht zu sterben* (*Dreptul de a trăi și obligația de a muri*) (Dresda, 1878; a 3-a ediție, 1903). Concepând o societate rațională întemeiată pe crezul voltairian, Popper a pretins ca serviciul militar să se ocupe de ceea ce el numea datoria universală de a asigura necesitățile alimentare (*Nährpflicht*). Fiecare cetățean trebuia să servească o perioadă în armata alimentației, care trebuia să asigure tuturor hrană și adăpost pe gratis. Banii urmau să fie folosiți doar pentru a cumpăra bunuri de lux, pe care antreprenorii le-ar fi putut produce după încheierea serviciului alimentar. Popper a propus desființarea codului penal. În loc să fie condamnați la închisoare, răufăcătorii urmau să fie supuși oprobriului public. Popper se aștepta ca publicitatea masivă în jurul acestor cazuri să îi facă pe ticăloși să renunțe la faptele lor reprobabile; aceștia trebuiau să fie închiși doar dacă nimic altceva nu reușea să-i împiedice să recidiveze. Ca liber cugetător, Popper a propus o religie-substitut bazată pe un sentiment al naturii (*Natursinn*) care presupunea respectul față de binele comun:

> Trebuie să trezim în noi sentimentul că fiecare om aparține de tot ce este, adică să avem conștiința directă a unității; fiecare om în parte trebuie să învețe să se simtă acasă în întreg[2].

Popper a fost avocatul secularizării religiei, insistând asupra faptului că viața modernă necesită renunțarea la simbolurile singulare cum sunt cele ale creștinismului. Considerând conceptul naturii al lui Spinoza prea static, el a elogiat modul în care este evocată natura de către Beethoven: infinită, mereu în expansiune.

Popper admira în Voltaire omul total. În volumul *Voltaire: Eine Charakteranalyse* (Dresda, 1905), el a lăudat capacitatea acestui *philosophe* de a orchestra atât de multe preocupări și propuneri reformiste. Deși nu a atins supremația în nici un domeniu, a strălucit în toate. Învingând o lume de specialiști și indivizi infirmi din punct de vedere moral, francezul atinsese multilateralitatea și își asumase compasiunea. El ar merita, spune Popper, un cenotaf finanțat de întreg mapamondul și ar trebui să i se acorde unui grup de studenți onoarea de a-l păzi în permanență. Un asemenea monument i-ar impulsiona poate pe oameni să lichideze relele cu privire la care avertizase Voltaire.

Propunerile lui Popper au atins apogeul în cele opt sute de pagini ale cărții *Die allgemeine Nährpflicht als Lösung der sozialen Frage* (*Hrana pentru toți ca soluție la problema socială*) (Dresda, 1912). Armata alimentației va garanta supraviețuirea tuturor fără să subjuge pe nimeni. Preluând ideile din *Equality* (New York, 1897) a lui Edward Bellamy, Popper a sugerat inițierea unui program de confiscare a proprietăților private prin despăgubiri, urmând ca unele să fie refăcute pentru a produce obiecte de lux. Cum mâncarea și locuințele vor prisosi, soții nu vor mai avea de ce să se certe – ei se vor ocupa în schimb de cultivarea artelor și științei. Fiindu-i teamă de suprapopulare, Popper a cerut ca avortul și infanticidul să fie aplicate pentru a-i stopa pe părinții prolifici dacă se va întâmpla ca hrana să le lipsească. Reînviind spiritul naiv al unui Condorcet, Popper credea că o armată a alimentației poate elibera omenirea de poverile ei ancestrale. Propunerea sa nu a primit vreun sprijin serios, deși amestecul ei de capitalism și socialism semăna cu propunerile mai moderate ale lui Anton Menger, Rudolf Goldscheid și Gustav Ratzenhofer.

Începând cu 1865, Popper a început să-și noteze visele diurne și fanteziile nocturne pe care s-a decis brusc să le publice – după ce s-a pensionat – sub titlul de *Phantasien eines Realisten* (Dresda, 1899). Prima ediție a acestei lucrări în două volume a apărut sub pseudonimul Lynkeus, nume pe care Popper l-a împrumutat probabil de la personajul lui Goethe din *Faust*, partea a 2-a, actul 5. Obligat să fie martorul unei conflagrații căreia nu i se poate împotrivi, paznicul turnului, Lynkeus-ul goethean, cântă mai întâi o serenadă cosmosului, apoi deplânge soarta efemeră a omului. Saul Rosenzweig a emis ipoteza că porecla ar fi o aluzie la Ordinul Lânii de Aur, înființat de Filip cel Bun de Burgundia

în secolul al XV-lea, devenit apoi cel mai prestigios ordin laic al Imperiului Habsburgic.

Pentru că una dintre cele optzeci și mai bine de schițe, având titlul *Gärende Kraft eines Geheimnisses* (*Forța efervescentă a misterului*), se referea la un caz de incest între mamă și fiu, culminând cu uciderea unui preot, *Phantasien* a fost interzisă la Viena în 1900. Amenințarea cu trimiterea în judecată nu a făcut însă decât să-i sporească lui Popper succesul, astfel încât, în 1921, *Phantasien* ajunsese la a douăzeci și una ediție; ulterior autorul și-a adăugat pseudonimul la nume, autonumindu-se Popper-Lynkeus.

Phantasien e cunoscută mai cu seamă prin analogiile care s-au făcut cu *Traumdeutung* (1900) a lui Freud, lucru pe care Fritz Wittels i l-a adus la cunoștință lui Freud la începutul anilor '20. Cu toate că Freud a refuzat invitația de a se întâlni cu Popper, el îi respecta opera, recunoscându-și deschis afinitățile cu acesta[3]. Un foileton de zece pagini din *Phantasien*, „Träumen als Wachen" („A visa în stare de veghe") este un ecou al premisei din *Traumdeutung* conform căreia visele reflectă impulsuri inconștiente prin intermediul unei structuri lizibile. Personajul explică modul în care visele filtrează amintirile, de obicei pe acelea reflectând armonia cu universul sau vina față de o persoană rănită. Dincolo de afirmația că nimeni nu visează fără rost, pentru că „e același om, fie că este treaz, fie că doarme", Popper s-a folosit de schiță pentru a-și face cunoscută propria variantă a regulii de aur: ori de câte ori ești supărat pe un prieten sau o rudă, trebuie să-ți imaginezi cum te-ai simți la moartea persoanei respective. Deși Popper nu avea nici o noțiune despre vis ca împlinire a dorințelor, el a dramatizat de mai multe ori forța fanteziei sexuale. În *Ehebruchsszene* (*Scena unui adulter*), un străin o înjunghie pe nevasta unui orb, a cărei privire blândă o suspectează drept invitație la adulter, iar în schița halucinantă *Nach der Trauung* (*După cununie*), viitorul soț începe să fie obsedat de degetul soției, care îi sfredelește pieptul. Într-o scenă din *König Salomo als Maus* (*Regele Solomon și șoarecele*) amintind de Sacher-Masoch, Popper îl descrie pe regele Solomon în ipostaza unui iubit temător în fața unei iubite sadice, care îl convinge să devină șoricel și să sară în gura ei.

Asemănările dintre Popper și Freud nu trebuie totuși exagerate. Tema din *Gärende Kraft eines Geheimnisses* e mai puțin incestul decât chestiunea anticlericalismului. Pentru a-și iniția fiul, o văduvă florentină face dragoste cu acesta, născându-i o fiică a cărei paternitate devine subiect de bârfă. Văduva îi dezvăluie secretul unui călugăr de la mănăstirea lui Savonarola; călugărul refuză însă să o asculte până la capăt, iar ea îl înjunghie în ureche. După ce spionii descoperă motivul crimei, Savonarola ordonă ca mama și fiul să fie arși pe rug, lăsând o voce solitară să obiecteze faptul că incestul nu e treaba statului (Machiavelli). În această povestire filosofică demnă de Voltaire, Popper a dorit mai degrabă să condamne abuzurile clericilor decât să furnizeze

motive pentru incest. Într-un dialog mai lung, *Nach der Predigt*, acțiunea e plasată din nou în Florența anului 1493. Popper pune în scenă o dezbatere dintre Leonardo, Michelangelo, Botticelli și Machiavelli cu privire la una dintre predicile lui Savonarola. Cu toții reproduc o serie de argumente anticlericale. Leonardo critică la sânge Inchiziția pentru că și-a bătut joc de porunca de a-ți iubi aproapele. El se simte legat profund de Fecioara Maria, în timp ce Machiavelli și-ar dori ca laicii să-i fi condamnat pe episcopii care au ordonat uciderea ereticilor. În alte schițe, Popper este preocupat de problema virginității. În *Grenzen der Liebe* (*Hotarele iubirii*) el descrie cum o mână respingătoare reușește să distrugă sentimentul unui iubit față de frumusețea iubitei. În *Der Todesstunde* (*Ceasul morții*), Popper susține că nu doar clipa morții, ci întreaga viață reprezintă sensul vieții. În *Die Stadt der Liebe* (*Orașul iubirii*) clopotele bat în momentul nașterii, nu al morții și există un cimitir separat în care sunt îngropați cei care s-au iubit.

Deși Popper era foarte preocupat de subconștient, interesul lui pentru vise nu l-a condus la formularea unei psihologii sistematice. În schimb, fanteziile sale reiterează teme voltairiene precum anticlericalismul, respectul pentru viața omenească și ura coerciției. Popper a conceput scheme apriorice ale ameliorării sociale, convins fiind că problemele pot și vor fi rezolvate. Spiritul său împăciuitor l-a oprit să îi atace pe terapeuții nihiliști: el spera mai curând că ameliorarea va veni de la sine.

Othmar Spann – un virtuoz al gândirii corporatiste

Unul dintre cei mai criticați gânditori austrieci a fost sociologul și filosoful Othmar Spann (1878-1950)[4]. Dincolo de entuziasmul câtorva studenți, viziunea sa catolică cu privire la societate a fost primită cu răceală. Fiul unui mic om de afaceri care trăia undeva lângă Viena, Spann a studiat la Realgymnasium înainte de a intra la universitate. A urmat cursuri la universitățile din Viena, Zürich, Berna și Tübingen (unde și-a obținut doctoratul în 1903). După ce a lucrat câțiva ani la un institut de cercetare din Frankfurt, a primit abilitarea în 1908. Din 1909 până în 1919 a fost profesor de economie politică la Brünn, unde a ocupat catedra cercetătorului asociat de economie holistică, vienezul Friedrich von Gottl-Ottlilienfeld (1878-1958). După ce a fost rănit în timpul primului război mondial, Spann a predat, din 1919 până în 1938, la Universitatea din Viena. În 1936 conducătorul S.S. Reinhard Heydrich a încercat fără succes să-i recruteze pe Spann și adepții acestuia ca propagandiști naziști. De îndată ce fundamentul catolic al gândirii lui Spann a ieșit la iveală, el a fost dat afară de la catedră în 1938 și închis pentru o scurtă perioadă. Din 1945 până în 1950 Spann a trăit în Burgenland, fiind etichetat pe nedrept drept simpatizant nazist.

După cum am menționat deja, Spann a fost cel care a ridicat distincția lui Karl Pribram dintre individualism și universalism la rangul de filosofie socială de sine stătătoare. Reînviind concepția lui Adam Müller (1779-1829) despre societatea de tip Gemeinschaft, el a apărat crezul Biedermeier al lui Bolzano și Herbart într-o ordine socială construită pe temeiul unei legități eterne. Având același substrat, poemele soției sale franconiene Erika Spann-Rheinisch (1880-) celebrează mistica lui Angelus Silesius și Paracelsus.

Spann a analizat relația dintre individ și societate în termenii a ceea ce el a numit „împerechere" (*Gezweiung*), concept pe care l-a modelat pe baza noțiunii lui Müller de polaritate (*Polarität*). Spann și-a amintit că la 1900 Müller era atât de puțin cunoscut încât în 1907 el însuși dăduse doar accidental peste cele trei volume ale lucrării *Elemente der Staatskunst: Öffentliche Vorlesungen* (*Elementele politicii de stat. Prelegeri*) (Berlin, 1809-1810)[6]. Afirmând locul prioritar al familiei, Müller a susținut – schițând în același timp o filosofie catolică a naturii, comparabilă cu cea a lui Schelling – că perechea bărbat-femeie reprezintă baza societății. Pentru Müller, printre alte dualități-cheie se numără tinerețea și bătrânețea, precum și omul și Dumnezeu. Asemenea lui Müller, Spann susține că viața mentală apare din interacțiunea unor perechi precum mama și copilul, profesorul și studentul, artistul și publicul. Pentru că nici un membru al perechii nu poate să-și joace rolul fără celălalt, o pereche transcende fiecare dintre părți. Chiar dacă e indispensabilă, fiecare parte este inferioară întregului.

Universalismul lui Spann constă în evaluarea tuturor fenomenelor din punctul de vedere al întregului și nu al constituenților. Readucând în discuție un argument drag atât apologeților catolici, cât și lui Hegel, Spann a insistat asupra faptului că universalismul nu privește cu dispreț individualismul în felul în care individualismul ignoră întregul; universalismul încorporează perspectiva individului într-o ramă mai mare. Individualismul, susține Spann, dă la o parte ideea că indivizii pot prospera doar în comunitate. Asemenea lui Herbart și Max Adler, Spann a afirmat că gândirea fiecăruia se dezvoltă prin răspunsul la ceea ce alții îi evocă. Departe de a fi independentă, gândirea fiecăruia este o torță care trebuie aprinsă în afară.

Spann a început să accentueze distincția dintre parte și întreg după ce a studiat statisticile nașterilor de copii nelegitimi la Frankfurt din 1905. Aplicând distincția lui Rickert dintre analiza cauzelor în științele naturii și metoda geneticii-holistice în istorie, Spann a descoperit că nelegitimitatea dobândește sensuri diferite dacă îi depistăm cauzele în comportamentul indivizilor, cum ar fi adulterul, sau îi cântărim consecințele în la nivelul societății ca întreg, pentru a înțelege dezmoștenirea sau tendințele criminale la copii[6]. Menger susținea că burghezia caută să perpetueze legile care pedepsesc nelegitimitatea, iar Spann afirma că tocmai centrarea pe cauze poate ascunde consecințele. Știința socială individualistă nu poate măsura entitățile răspândite în societate.

În acord cu Reforma catolică din Boemia, Spann a căutat să restituie gândirea socială a trecutului recurgând la categoriile eterne. Pentru el, polaritatea fundamentală este universalism *versus* individualism. Din păcate, nu e deloc limpede dacă Spann a fost cel care a sugerat acești termeni sau Karl Pribram. Dacă în 1905 Spann diferențiază deducția sau studiul fundamentalelor (*Grundsätze*) de inducție sau empirism, în 1911 el a discutat perechea universalism-individualism fără să menționeze articolul din 1908 al lui Pribram care clarificase terminologia acestuia din urmă[7]. Inventând termeni care amintesc de Buber și Ebner, Spann a salutat idealismul ca filosofie în armonie cu universalismul întrucât recunoaște ceva „Superior lui tu" (*Über Dir*), pe când empirismul, aliatul individualismului, neagă orice ierarhie a entităților care ar surmonta individualul[8]. Expunând un sistem deductiv similar celui aristotelic sau aquinian, Spann a conceput întregul drept cauza finală din care subtotalitățile își extrag scopul. Știința socială poate deduce cunoașterea subtotalităților nu din experiment, ci doar dintr-o totalitate superioară. Structura unui sistem economic, de exemplu, trebuie dedusă din structura societății pe care acesta o servește. Refuzând să se supună regulilor sociologiei empirice, știința socială spanniană propune norme în temeiul faptului că nimeni nu poate explica modul cum funcționează ceva fără să înțeleagă mai întâi ce încearcă acesta să fie. Funcția urmează *telos*-ului.

Cu toată strădania lui în ce privește știința socială, Spann și-a întemeiat gândirea pe teologie. În *Geschichtsphilosophie* (Jena, 1932), carte dedicată memoriei lui Schelling și Novalis, Spann a celebrat mistica acestora alături de cea a lui Augustin. Admițând că creația reprezintă conceptul central al vieții sociale, Spann deosebește, în prelungirea tradiției gândirii catolice, trei aspecte ale creațiunii: în primul rând, creația inițială a universului de către Dumnezeu, în al doilea rând, creația continuă, cunoscută sub numele de Providență, și, în al treilea rând, capacitatea de co-creație a omului, insuflată prin inspirație (*Eingebung*). Întregul are o semnificație extremă: fiecare creatură își extrage sensul raportându-se la întreg. Spann și-a întărit concepția referitoare la Providență printr-o viziune sublimă:

> În Creațiune Dumnezeu se impune pe Sine și de aceea lumea poate să se impună doar prin Dumnezeu. Altfel spus, miezul mistic al întregii istorii și al împerecherii ne dezvăluie că nu lucrăm doar pentru noi înșine, ci și pentru întreg și pentru Dumnezeu, Domnul Culesului[9].

Iradiind credința lui Leibniz și a lui Bolzano, Spann a respins marcionismul praghez, convins fiind că lui Dumnezeu nu trebuie să-i fie reproșat nimic. Providența deține puterea, benevolentă și omnipotentă.

Aproape fără nici o excepție, socialiștii l-au etichetat pe Spann ca fascist. Într-un articol din 1936, Karl Polanyi, ins de regulă judicios, l-a stigmatizat pe Spann drept un Hegel fascist, căruia îi lipsește forța

revoluționară inerentă firii germanilor[10]. Faptul că nu a reușit să facă distincția între *este* și *ar trebui să* l-a transformat pe Spann în tovarăș de drum al fascismului. Descriind o societate holistă mult mai cuprinzătoare decât cea a lui Hegel, Spann a conceput-o având în minte un cadavru, nu o ființă vie. Universalistul a imaginat o societate complet reificată, care se opune atât liberalismului, cât și socialismului. După ce a respins orice fel de individualism – un verdict greșit de Polanyi –, Spann a combătut doctrina individualismului creștin, conform căreia personalitatea are valoare infinită. Dacă, concluzionează criticul, Spann a trebuit să atace individualismul ateu, așa cum era el susținut de Max Stirner sau Friedrich Nietzsche, universalistul și-a aruncat năvodul mult prea departe, prinzându-și în plasă proprii aliați.

Cu toate obiecțiile lui Spann, Polanyi a recunoscut că, dacă sociologul ar fi fost presat, el ar fi sacrificat individualismul în favoarea totalității. Acest travesti era posibil deoarece Spann nu a dat nici cea mai mică importanță consecințelor practice ale filosofiei sale. El a muncit atât de atent la clasificarea doctrinelor, încât a înțeles prea puțin din ceea ce se petrecea în jurul său. Universalismul, care, în viziunea lui Spann, este mai curând descriptiv decât prescriptiv, a oferit vrând-nevrând un model de societate totalitară. Nu este de mirare că Heydrich, la fel ca Polanyi, a văzut în Spann un potențial nazist. Cu toate că Spann ar fi preferat să locuiască în tipul de societate Gemeinschaft, romanțată de Adam Müller, el a început să recunoască treptat diferența dintre idila Biedermeier a lui Müller și statul polițienesc al lui Hitler. Oricât de culpabil ar fi Spann pentru această înțelegere întârziată, el s-a alăturat în ce privește naivitatea politică unor nenumărați profesori din Germania și Austria, în cazul cărora cantonarea în studiul istoriei ideilor a făcut neinteligibilă realitatea politică.

Spann a reînnoit tradiția gândirii holiste, animatoare a Reformei catolice din Boemia. Ca moștenitor al lui Leibniz, Bolzano și al herbartienilor, el a reînviat viziunea pe care alți gânditori austrieci, printre care Mach, Neurath și Carl Menger s-au străduit să o suplinească prin altceva. Ca istoric al ideilor, Spann a îmbinat o arie de cunoștințe uimitor de largă cu un spirit dialectic de o rară finețe. Spiritul său științific a pătruns mai adânc decât cel al lui Ehrlich, exercitându-se pe arii mai largi decât al lui Kelsen sau Schumpeter. Chiar dacă era la fel de încăpățânat ca ei, Spann s-a abținut să prescrie remedii pentru probleme specifice, ridicându-se astfel deasupra confruntărilor violente și apărându-le tuturor combatanților ca un fel de sperietoare. Dacă Pribram a îmbrățișat dihotomia dintre Gemeinschaft și Gesellschaft dintr-un punct de vedere individualist, Spann s-a ridicat magistral deasupra acesteia, dar îmbrățișând un punct de vedere opus. În ciuda faptului că știința socială susținută de el prezintă erori de interpretare a prezentului sau viitorului, aceasta constituie un instrument puternic de elucidare a gândirii trecutului. Spann s-a identificat cu mentalitatea Biedermeier, revigorând enciclopedismul acesteia, credința în Providență, dragostea față de trecut și indiferența față de vicisitudinile politice. Dacă ar fi trăit cu un secol mai devreme, Spann ar fi fost onorat ca un înțelept; geniu născut prea târziu, el merită să fie elogiat pentru faptul că a reînviat o tradiție pierdută.

Convulsiile metafizicii leibniziene – Hermann Broch

Romancierul evreu Hermann Broch (1886-1951) a fost de asemenea un exponent al variantei reînnoite a filosofiei leibniziene. În eseurile sale, multe publicate postum, acest gânditor singuratic ni se dezvăluie ca un metafizician de o rigoare remarcabilă, care a folosit categoriile platonice pentru a pune un diagnostic relelor spirituale ale modernității. Expresia „apocalipsa veselă" (*fröhliche Apokalypse*) este doar una dintre multele formulări oximoronice rezultate din jocul contrariilor ireconciliabile ale lui Broch[11].

Născut la Viena ca fiu al unui industriaș bogat din industria textilelor, venit din Olomütz, din Moravia de nord, Broch s-a ocupat în perioada 1908-1927 de afacerile familiei. Ca student la Technische Hochschule, a fost un admirator al operei lui Otto Weininger și a urât cu aceeași înverșunare ca Ludwig Wittgenstein cercurile marii burghezii, pe care le frecventau amândoi. În 1908, Broch s-a convertit la catolicism, probabil pentru a-i face pe plac soției sale. Mai târziu, el a deplâns ruptura științei empirice de filosofia speculativă, pentru care i-a condamnat pe Mach și Boltzmann. După ce s-a hotărât, în 1928, să devină scriitor independent, Broch a studiat timp de trei ani matematica, filosofia și psihologia, pregătindu-se să lucreze într-un domeniu pe care îl numea „psihologia maselor" (*Massenpsychologie*). În 1938, după ce statuse o scurtă perioadă la închisoare, a emigrat în Statele Unite unde a scris, într-un ritm uluitor, o serie impresionantă de romane și tratate.

Ca unul dintre cei mai hotărâți platonicieni ai secolului XX, Broch a dus dualismul până la limita marcionismului. În eseul cu titlul *Leben ohne platonische Idee* (*A trăi fără ideea platonică*) (1932)[12], el a meditat asupra dihotomiilor platonice pentru a descrie, în fapt, condiția modernă. Polaritatea fundamentală este, la Broch, cea dintre materie și spirit: materia, specifică el, este o forță irațională care îi pune în mișcare pe eroi, în vreme ce spiritul este forța rațională care ghidează biserica. Eroul, spune Broch, caută să-și impună prin sânge dominația asupra lumii, dominație pe care biserica a exercitat-o cândva într-o manieră spirituală, adică pe cale platonică. O dată ce societatea a încetat să mai creadă în ordinea platonică a ideilor, nimic nu i-a mai împiedicat pe oameni să îi adore pe eroi. Pe tărâmul ideilor, eroul desacralizat își află contraponderea în intelectualul care, asemenea acelui

clerc al lui Julien Benda, dorește cu atâta ardoare să se debaraseze de legile care îl obstrucționează încât devine eretic. Pentru Broch, orice intelectual secular este un eretic, așa cum fiecare erou este un renegat al ordinii platonice.

După ce își precizează definițiile, Broch dezvăluie modul în care dictatura secular parodiază și înlocuiește dominația universală a spiritului. Pentru că religia dorește întâi de toate să învingă moartea, eroul trebuie să se confrunte cu aceasta și să o înfrângă. El face acest lucru prin anihilarea celor mai slabi în scopul atribuirii libertății maxime supraviețuitorilor. Un dictator își exercită șarmul demagogic prin faptul că proclamă în același timp dorința de a-și elibera poporul și bucuria de a se confrunta cu moartea. Comerțul cu moartea este unul specific dictatorului, prin care acesta îi înșală pe indivizii laici, determinându-i să-i transfere carisma, cândva atribut al bisericii. O dată ce a respins lumea platonică, intelectualul stă neajutorat în fața demagogiilor acestui negustător de moarte. Fără să țină cont de nimic, intelectualul se mobilizează de partea dictatorului și, împreună cu el, se avântă să cucerească lumea.

Acest eseu din 1932 abundă în aluzii aproape transparente la Hitler; eseul își datorează originalitatea folosirii neabătute a definițiilor bine precizate și aplicate societății cu rigoarea unui metafizician. Uzând de niște dihotomii la fel de rigide precum cele ale lui Weininger, Broch pare să-și râdă de plăcerea cu care cultivau contrariile unii gânditori ca Buber și Kelsen. După ce a disecat anatomia cosmosului, împărțindu-l în două principii pe care nici un scamator nu le poate compromite, Broch a criticat lumea modernă pentru faptul că a respins cu dispreț principiul superior. Broch nu a admis o a treia formă de mediere între contrariile concepute de el : spirit și materie, ordine și anarhie, dragoste și sexualitate, comunitate și masă, separate complet de eternitate. Prin modul neechivoc de revendicare a perfecțiunii dispărute, Broch amintește de Nietzsche, împărtășind cu acesta și capacitatea de improvizare a unor termeni-cheie. Improvizațiile amețitoare ale platonicianului vienez seamănă din punct de vedere formal și cu cele ale lui Lukács din prima perioadă.

Repudiind lumea modernă, Broch a conceptualizat o disperare asemănătoare celei a lui Albert Ehrenstein și Karl Kraus. Pesimismul lui mai seamănă și cu cel al discipolului lui Schopenhauer, caracterologul nord-german Julius Bahnsen (1830-1881), care a văzut omul divizat potrivit alternativei hobsoniene activitate-contemplație[13]. Cu toate că numai împreună aceste contrarii pot să îl satisfacă pe om, soarta, suspină Bahnsen, îi cere fiecăruia să aleagă. Deși Broch a ales la început calea activă și abia mai târziu pe cea contemplativă, el nu și-a putut ierta niciodată contemporanii pentru faptul că marea majoritate a acestora zeificau viața activă. Broch considera că amestecul dintre acțiune și contemplație este indispensabil, dar imposibil. Rezultatul a

fost un *reductio ad absurdum* : metafizica platonică a degenerat în nihilism terapeutic. Autoconsiderându-se ultimul reprezentant al unei lumi pe cale de dispariție, quijotescul Broch și-a dat sufletul scriind pentru a convinge o elită că pierderea transcendenței nu a făcut decât să-i sărăcească pe oameni. Teoretizările nu i-au vindecat însă melancolia și nici nu au salvat lumea pe care o deplângea. Profeție suficientă sieși, metafizica platonică a lui Broch aruncă strălucirea morții peste ce mai rămăsese din viziunea leibniziană.

22

Aristocrații filantropi

Bertha von Suttner – un apostol al păcii

Ca și cum ar fi dorit să prelungească Reforma catolică, câțiva membri ai nobilimii din Boemia au sponsorizat mișcările sociale chiar și după 1900. Nici unul dintre ei nu a făcut-o mai pasionat sau cu mai multă distincție decât Bertha von Suttner (1843-1914)[1]. Ea este cea care și-a convins prietenul, pe Alfred Nobel (1833-1896), să inițieze Premiul Nobel pentru Pace, pe care l-a primit ea însăși în 1905. Născută la Praga imediat după moartea tatălui ei, contesa Kinsky a dus traiul ușor al aristocrației până când sărăcia a obligat-o să-și aleagă o carieră – la început fost, fără nici un succes, cântăreață, apoi, cu mai mult noroc, profesoară de muzică. În 1873 a obținut un post în casa din Viena a baronului von Suttner, unde s-a îndrăgostit de fiul acestuia, Arthur. Pentru că părinții lui Arthur s-au opus căsătoriei, ea s-a refugiat la Paris în 1875, lucrând ca secretară pentru Nobel.

În 1876, Bertha și iubitul ei au fugit din Viena în Caucaz, unde tânăra femeie a fost îngrozită de suferințele soldaților ruși din timpul războiului ruso-turc (1877-1878). Ea și-a transformat casa de la Tiflis într-un spital pentru răniți și s-a hotărât să-și dedice restul vieții cauzei păcii. Întorcându-se la Viena în 1885, a început să scrie romane pe teme pacifiste, dintre care *Die Waffen Nieder! Eine Lebensgeschichte* (*Jos armele! O istorie trăită*) (Dresda, 1889) s-a vândut cel mai bine. În proza ei naturalistă despre războaiele din 1866 și 1870, Berta von Suttner își povestește propria experiență de la Tiflis, descriind chinurile nevestelor ale căror soți mor sau sunt mutilați pe câmpul de luptă. În 1890 ea a înființat Societatea Austriacă pentru Pace, iar din 1892 până în 1899 a publicat, împreună cu un negustor de cărți evreu, Alfred Fried (1864-1921), o revistă intitulată chiar *Die Waffen Nieder!* Cu un gest nemaiîntâlnit la o femeie, în anii 1890 Bertha von Suttner și-a scris pe cartea de vizită că ea este autoarea romanului cu acest titlu. În aceeași perioadă, la mișcarea ei au aderat Mór Jókai și Peter Rosegger, iar dintre filosofii anticlericali, Bartholomäus von Carneri și Josef Popper-Lynkeus. Intelectualii unguri au jucat un rol deosebit de activ în mișcare.

În 1891, soțul Berthei a fost cel care a sprijinit fondarea filialei Uniunii pentru Apărarea împotriva Antisemitismului (*Verein zur Abwehr des Antisemitismus*). Alți aderenți la asociația „Anti-anti" a ne-evreilor au fost Marie von Ebner-Eschenbach, Theodor Billroth și Johann Strauss. Deși descurajată, în 1902, de moartea soțului, Bertha von Suttner a continuat să scrie și să conferențieze neobosită pentru cauza păcii. Tocmai lucra la pregătirea Congresului pentru Pace programat să aibă loc la Viena în august 1914, când moartea a luat-o pe neașteptate, cu o săptămână înaintea asasinatului de la Sarajevo.

Baroana von Suttner era o ființă remarcabilă nu doar pentru energia ei neobosită, ci și pentru perspicacitatea cu care a analizat modul în care tehnologia modifică arta războiului. În 1899 ea a descris războiul total cu o clarviziune ieșită din comun, prevăzând progresele tehnologice, la fel ca Mór Jókai în al său *Roman al secolului următor* (1872). Războiul viitorului va fi total, scrie ea, pentru că în el nu vor fi angrenate doar armatele, ci și națiunile însele. Sute de mii de oameni vor pieri, pentru a fi înlocuiți de alții: „Armata, rezerviștii, milițiile – vârstnicii, copiii, femeile – vor fi măcelăriți unii după alții; cei ce vor rămâne în viață vor cădea pradă foametei, ciumei invincibile..."[3]. Campaniile se vor purta utilizând tunuri de mare calibru, baloane, submarine cu grenade, mine și prin acțiuni de sabotaj împotriva trenurilor și fabricilor. Teritoriul inamic va fi nu numai ocupat, ci pur și simplu devastat.

Pentru a promova pacea, Bertha von Suttner s-a străduit să obțină sprijinul femeilor. În acest sens, ea citează un episod din ajunul rebeliunii de la Varșovia din 1863, când, la o întâlnire a elitei, bărbații au decis că revolta era total inutilă. Când ei le-au spus soțiilor lor că renunțaseră la planurile insurgente, femeile i-au batjocorit, spunându-le că sunt niște polonezi lipsiți de bărbăție. Dacă aceste femei nu ar fi nutrit false vise de glorie militară, susține Suttner, Polonia ar fi putut evita baia de sânge a anului 1863[3]. Asemenea celor care au susținut campaniile împotriva duelului, Suttner credea că o schimbare a atitudinii aprobatoare a femeilor față de soldați într-o atitudine pozitivă față de bărbații pacifiști poate ajuta la dezamorsarea viitoarelor războaie. După 1900, ea s-a temut mai mult decât orice de războiul mondial, în stare să distrugă civilizația. Deși Conferința de Pace de la Haga, organizată de țarul Nicolae al II-lea în perioada 18 mai-29 iulie 1899, hrănise oarece speranțe, acestea au fost spulberate de războiul cu burii[4]. Curtea Permanentă de Apel, înființată la acea conferință, nu a putut face nimic pentru a opri cursa galopantă a înarmării. Ulterior, Bertha von Suttner și-a dublat eforturile pentru a mobiliza sprijinul pentru pace.

Hotărâtă să demonstreze că un om poate influența de unul singur cursul evenimentelor, baroana von Suttner a întruchipat exact opusul nihilismului terapeutic. Angajată în dezbateri înaintea Clubului Pacifist al Universității din Viena, ea a intrat în dispută cu Wilhelm Stekel, care susținea că o singură persoană nu poate să schimbe istoria[5]. Deși era convinsă de utilitatea eforturilor ei, ea îi respecta pe cei precum Ludwig Gumplowicz, a cărui convingere intra inevitabil în contradicție

cu a sa. Asemenea altui filantrop, Hans Wilczek (1837-1922), ea şi-a limitat campaniile la forumurile extrapolitice; rareori s-a întâmplat să îl imite pe Theodor Herzl, încercând să îi influenţeze pe monarhi. Printr-un devotament lipsit de orice egoism şi într-un spirit de *noblesse oblige*, ea a încercat să compenseze feacismul compatrioţilor săi, demonstrând în ce măsură poate un cetăţean oarecare să înfrângă inerţia şi indiferenţa celorlalţi.

Richard Coudenhove-Kalergi – un promotor al ecumenismului politic

Un alt continuator al spiritului ceh de *noblesse oblige* a fost Richard Nikolaus Coudenhove-Kalergi (1894-), care a condus, de la începutul anilor '20, mişcarea paneuropenismului. Tatăl sau, Heinrich Coudenhove-Kalergi (1859-1906), care se căsătorise cu o japoneză, a dus o viaţă neobişnuit de diversă, cu multe împliniri, servind mai întâi în corpul diplomatic, apoi retrăgându-se pe moşia sa din sud-vestul Boemiei. Călător convins, care vorbea şaisprezece limbi, bătrânul Coudenhove-Kalergi credea că doar călătoriile pot prelungi viaţa omului. Atunci când te plimbi prin lume, obişnuia el să spună, dobândeşti atâtea impresii noi încât în fiecare zi trăieşti mult mai mult decât ai face-o stând acasă. Spre deosebire de dezrădăcinatul conte Adalbert Sternberg, Coudenhove-Kalergi se simţea bine şi pe moşia lui, ale cărei bucurii au fost descrise astfel de către fiul său:

> O astfel de viaţă combina sănătatea cu siguranţa, demnitatea, bogăţia, distracţia şi independenţa, oferind mari posibilităţi de a face bine unei întregi regiuni şi, în acelaşi timp, de a guverna un mic regat fără să ai răspunderi politice. Legătura directă cu natura, cu plantele şi animalele, împreună cu toate elementele culturii reale îţi făceau viaţa frumoasă, distinsă şi uşoară[6].

Deşi număra strămoşi veniţi din Creta şi Brabant via Rusia şi Paris, familia Coudenhove-Kalergi era întruchiparea absolută a valorilor Reformei catolice din Boemia: altruismul, pietatea, identificarea cu natura. Aceste calităţi animau şi tratatul lui Heinrich Coudenhove-Kalergi, *Das Wesen des Antisemitismus* (*Importanţa antisemitismului*) (Berlin, 1901), care interpretează antisemitismul ca pe un produs mai curând al religiei decât al urii pe motive economice. Cartea începe cu un poem de cincisprezece pagini în care autorul îl omagiază pe Enoh şi sfârşeşte cu mărturisirea că el însuşi fusese cândva antisemit. Trecând în revistă istoria evreilor, Coudenhove-Kalergi califică drept necreştin orice fel de antiiudaism. Într-o vreme când unii dintre nobilii din Boemia vânturau idei antisemite, Coudenhove-Kalergi şi-a retractat vechea simpatie, punându-şi în valoare irenismul, care îl va caracteriza şi pe fiul său.

Richard Nikolaus Coudenhove-Kalergi s-a născut la Tokyo[7]. În 1896 familia s-a întors la moşia din Boemia, unde fiii ei au crescut printre cehii şi nemţii din Sudeţi, la câţiva kilometri distanţă de Bavaria. Mama lui Richard nu numai că a trebuit să se lupte să îşi însuşească obiceiurile occidentale, dar, după moartea soţului în 1906, a fost nevoită să se ocupe de educaţia copiilor. Crescând în mijlocul susţinătorilor panslavismului şi pangermanismului, Coudenhove-Kalergi a văzut în primul război mondial o înfruntare a ideologiilor imperialiste. Impregnat de ideile cosmopolite ale tatălui şi ajutat de soţia sa, actriţa Ida Roland (1881-1951), în 1923 el a înfiinţat la Viena mişcarea paneuropeană, inspirată de un studiu al lui Alfred Fried despre Uniunea Panamericană. În *Paneuropa* (Viena, 1924), Coudenhove-Kalergi susţinea că, datorită faptului că primul război mondial a abolit hegemonia Europei, puterile mondiale vor ajunge să depăşească marile puteri. Anglia se bucura deja de autoritate globală datorită coloniilor, la fel ca Rusia, care controla teritoriul euro-asiatic. Intrarea Japoniei în rândul puterilor mondiale va elibera curând Asia de dominaţia europeană, astfel încât şi China va dobândi un statut privilegiat. În 1924 puterea mondială de prim-rang era SUA, care trebuia să se decidă dacă să încurajeze sau să împiedice unificarea Europei. Pentru a preveni războiul, Coudenhove-Kalergi şi-a imaginat cinci constelaţii de putere: Paneuropa va lega ţările continentale de posesiunile franceze din Africa; Panamerica va cuprinde America de Nord şi America de Sud; Imperiul Britanic va înconjura globul; Rusia se va întinde în Eurasia, în timp ce Japonia şi China vor controla cea mai mare parte a Pacificului. Singura speranţă a Europei devastate de război era aceea de a forma câteva federaţii pe modelul propunerilor făcute de Aurel Popovici şi ceilalţi pentru Austro-Ungaria. Paneuropa va include o Austro-Ungarie mai flexibilă, capabilă să intre în competiţie cu puterile mondiale. Engleza va fi limba vorbită în întreaga lume, adică limba vorbită de toţi pe lângă limba maternă. Adept al geopoliticii, Coudenhove-Kalergi simţea repulsie faţă de utopicii care doreau să răspândească limba esperanto în lume, despre care un oculist evreu din Varşovia, Ludwik Lazar Zamenhof (1859-1917), publicase o carte în 1887.

Coudenhove-Kalergi şi-a imaginat că sistemul capitalist şi cel comunist se vor fertiliza reciproc, la fel cum reforma protestantă impulsionase regenerarea bisericii catolice. Mai încrezător decât Friedrich von Wieser, el a prezis că individualismul şi socialismul vor învăţa să coopereze, renunţând să mai fie mereu în competiţie. O primă anticipare a acestei cooperări era detectată de Coudenhove-Kalergi în tehnologia industrială, a cărei producţie de masă îi transforma pe inventatori în binefăcătorii maselor[8]. El lăuda producţia de masă din America, văzând în aceasta un mare pas înainte spre bunăstarea generală, superior celui reuşit de comunismul din Rusia. Tehnologia mai oferă, credea Coudenhove-Kalergi, şi primul mijloc eficient de control al naturii şi al creşterii populaţiei. Tehnologia face un imperativ din necesitatea ca oamenii să

fie educaţi să se ajute unul pe altul, o dată ce foametea şi războiul au fost depăşite. Într-o perioadă în care mulţi austrieci condamnau modul în care războiul tehnologizat schimbase faţa lumii, Coudenhove-Kalergi lăuda potenţialul bun al tehnologiei.

În anii '20 Coudenhove-Kalergi a combinat latura sănătoasă a profeţiilor expresioniste cu ecumenismul tatălui său. Rezultatul a fost o viziune plină în acelaşi timp de intuiţie şi de idei încă premature, care au anticipat multe dintre problemele următorilor cincizeci de ani. Aşa cum Bertha von Suttner prevăzuse ororile primului război mondial fără să fie capabilă să le împiedice, Coudenhove-Kalergi a anticipat poziţia în care se va afla Europa între Rusia şi Statele Unite. În perioada anilor '50, când federalizarea Europei era aproape de a se realiza, şansa ei a fost încă o dată pierdută. Deschis şi deloc cinic, Coudenhove-Kalergi a adus în analiza politică, asemenea lui Alexis de Tocqueville şi József Eötvös, tot ceea ce înseamnă clarviziunea aristocratului care se situează deasupra luptelor politice. Fiind puternic legat de trecut şi dorind în acelaşi timp un viitor mai bun, el a făcut lumină în acest veac nenorocos cu un optimism din alte vremuri.

23

Darwiniştii sociali, sabotori ai tradiţiei leibniziene

Ludwig Gumplowicz – de la spiritul incendiar la cel hobbesian

Printre teoreticienii aproape uitaţi ai Imperiului Habsburgic s-au aflat şi o serie de darwinişti sociali care au anticipat curentele ulterioare din sociologie. Doi dintre aceştia, Ludwig Gumplowicz şi Gustav Ratzenhofer, au câştigat o largă audienţă în Statele Unite, în vreme ce al treilea, Houston Stewart Chamberlain, a devenit celebru. Toţi trei s-au arătat preocupaţi de binele societăţii ca întreg; parodia laică a Reformei catolice din Boemia realizată de aceştia va fi ulterior pusă în practică de totalitarism.

Descendent al unei familii de rabini, Ludwig Gumplowicz (1838-1909) s-a născut şi a crescut la Cracovia, oraş polonez sfâşiat de conflicte. În 1862 el a obţinut acolo diploma în drept după câţiva ani de studii la Viena[1]. Ca avocat la Cracovia, a apărat un revoluţionar antiimperial, împrietenindu-se în 1863 cu insurgenţii care se revoltaseră împotriva Poloniei ruseşti. În 1866 Gumplowicz nu a primit abilitarea din partea Facultăţii de Drept din Cracovia pe motivul că patriotismul său polonez era o piedică în calea obiectivităţii ştiinţifice. Avocatul frustrat s-a orientat spre jurnalism, fondând ziarul polonez *Kraj* (*Patria*) pentru a ataca clericalismul prohabsburgului Gołuchowski. În perioada în care a editat ziarul, din 1869 până în 1874, Gumplowicz nu a reuşit să câştige burghezia poloneză şi evreiască pentru cauza naţionalismului anticlerical. Fiind, la vârsta de treizeci şi şase de ani, un ratat plin de amărăciune, Gumplowicz a urmat sfatul fostului său profesor, Gustav Demelius, şi a cerut un post de profesor la Graz, pe care l-a câştigat în 1876 cu dizertaţia *Rasse und Staat*. Cam în aceeaşi perioadă s-a convertit la protestantism.

Ca lector şi apoi profesor la Graz, Gumplowicz a urmărit îndeaproape evenimentele din Galiţia, în acelaşi timp citind cu pasiune poeţii Germaniei Tinere, Heine şi Gutzkow. Gumplowicz şi-a îndemnat fiul, pe Maximilian Ernst Gumplowicz (1864-1897), să devină profesor de

literatură poloneză la Viena. În 1897 fiul a fost arestat pentru trădarea statului – pe care tânărul Maximilian îl numea, ca urmare a teoriei tatălui său, „o bandă de hoți organizată legal". Convins, la fel ca Weininger, că nu va putea niciodată să îndrepte relele sociale, tânărul Gumplowicz s-a sinucis în închisoare. Deși lovitura l-a zdruncinat teribil pe tată, acesta a găsit suficientă energie să publice lucrările fiului său despre originea khazară a evreilor polonezi și să-și continue propriile lucrări. Cum am mai arătat, sinuciderea fiului nu a avut nici o legătură cu cea a tatălui; Ludwig Gumplowicz s-a sinucis împreună cu soția sa invalidă în august 1909, pentru a evita moartea oricum iminentă din pricina unui cancer al limbii.

Rasse und Staat, care a apărut într-o ediție revizuită sub titlul *Der Rassenkampf* (Innsbruck, 1883; a 2-a ediție, 1909), i-a adus lui Gumplowicz reputația de *le terrible Autrichien*. Autorul susținea că fiecare stat își are originea în lupta dintre o rasă cuceritoare și una cucerită. Prin rasă el nu înțelege, ca Gobineau, un grup etnic, ci orice clasă sau grup, fie el rasial, național sau economic, care se luptă să-l domine pe un altul. Naționalitățile aflate în competiție, de care Austro-Ungaria nu ducea lipsă, erau de toate rasele. Pentru a explica acest conflict hobbesian, Gumplowicz postulează teoria poligenetică a originii omului. El susține că un număr de triburi au apărut pe tot cuprinsul pământului, independent unul de celălalt. Ori de cât ori unul dintre aceste triburi a migrat, el a cucerit un alt trib, fondând un stat ale cărui victime au devenit mai întâi sclavi, apoi șerbi. Pe măsură ce între cuceritor și cucerit se dezvoltă legături de limbă, de interes economic și familiale, cele două triburi fuzionează formând o națiune. Descendenții celor două triburi originare se diferențiază apoi în clasa de sus și clasa de jos, aflate sub domnia unei singure legi.

Gumplowicz și-a elaborat teoria stăpânirii prin cucerire pentru a-și explica eșecul său ca naționalist în Galiția. El a încorporat în sociologia sa două mituri curente printre nobilii polonezi. În primul rând, legenda potrivit căreia cele trei rase poloneze sunt descendente din fiii lui Noe: aristocrația din Iafet, țăranii slavi din Ham, iar evreii germani din Șem. A doua teorie susține că aristocrația este descendenta cuceritorilor normanzi, în timp ce țărănimea provine din slavii autohtoni. Exploatând tradițiile orale care puneau în ecuație clasa și rasa, dominația și cucerirea, Gumplowicz și-a putut explica refuzul țăranilor polonezi și al evreilor de a sprijini mișcarea naționalistă, pe care o asociau cu aristocrația.

Eșecul ca agitator a făcut din Gumplowicz un nihilist terapeut. Spre deosebire de József Eötvös, care avea aceleași opinii cu privire la așa-zisul imperialism al fiecărei naționalități, Gumplowicz credea că nu se poate face mai nimic pentru a diminua conflictele din Austro-Ungaria. Mai mult, el minimaliza propunerile de reformă ale unui Karl Renner, Otto Bauer sau Aurel Popovici, avertizând asupra faptului că:

> „Libertatea" oamenilor nu este decât libertatea leului captiv de a alerga de colo până colo în cușca lui și de a mergę împreună cu menajeria, cușca și toate celelalte ici și colo, prin oraș și prin țară[2].

La fel ca majoritatea polonezilor galițieni, Gumplowicz detesta Rusia. În *Soziologie und Politik* (*Sociologie și politică*) (Leipzig, 1892), el critică aspru hoardele asiatice care își strâng rândurile împotiva Europei și propune ca Franța și Germania să formeze o alianță pentru a izola Rusia de statele-tampon, prin câștigarea de partea alianței a Finlandei, Poloniei, României și Bulgariei.

Gumplowicz a dobândit o nemerită reputație de rasist. Respingând distincția lui Gobineau dintre rasele sănătoase și cele degenerate, Gumplowicz a repudiat sugestia războiului ca mijloc al eugeniei. El a rezolvat teoria marxistă a conflictului economic printr-o teorie a luptei pentru dominație și nu pentru bogăție. Doctrina sa politică postulează un standard dublu de moralitate, stabilit prin segregarea dreptului privat de cel public. Între state, spune el, domină o moralitate hobbesiană – pentru ele forța nu recunoaște o autoritate superioară –, în vreme ce pentru indivizi există un cadru constituțional al drepturilor private, acordate de fiecare stat cetățenilor lui pentru a mări prosperitatea.

Ca profesor de drept, Gumplowicz s-a numărat printre primii care au introdus sociologia sistematică în Austria. Teoria sa privitoare la originea administrației a fost adoptată de unii sociologi germani precum Franz Oppenheimer, Alfred Weber și Alexander von Rüstow, dar și de istoricul Eduard Meyer. Gumplowicz a împărtășit sociologismul lui Durkheim, susținând că omul gândește și acționează în virtutea colectivității, nu a individualității. Argumentând faptul că sociologia studiază „relațiile mutuale și efectele reciproce ale unor grupuri diferite", Gumplowicz susține că:

> nu putem concepe omul ca ființă izolată, din pricină că el nu poate exista niciodată în izolare[3].

Opunându-se individualismului lui Carl Menger și al austro-marxiștilor, Gumplowicz a apărat sociologia ca știință a comportamentului de grup, disciplină care trebuie să fie pur contemplativă, nu orientată spre măsuri politice.

De parcă ar fi vrut să ignore nihilismul terapeutic, inerent sociologiei sale, Gumplowicz era în viața privată un nobil idealist, un spirit exuberant, total devotat soției sale invalide. El respecta opiniile celor care îl criticau. În 1896 i-a scris Berthei von Suttner că, deși nu-i putea accepta „frumoasa idee" despre efortul de a pune capăt războiului, dorea ca ea să persevereze, uitând de critici[4]. Gumplowicz își explica propria exuberanță redefinind astfel optimismul și pesimismul:

> Cel care se manifestă pesimist în filosofie este, de obicei, un optimist în viața de zi cu zi. Cursul accidentat al lumii nu-l surprinde, căci

> el nu se așteaptă la nimic mai bun; el știe că lumea este rea, că nu poate fi altfel. [...] Cu totul altfel stau lucrurile cu optimistul în filosofie. Convins că lucrurile ar putea fi mai bune dacă omul s-ar face el însuși mai bun, ...el trăiește mereu noi dezamăgiri și cade dintr-o disperare într-alta. Optimistul în filosofie ne prezintă în viața de zi cu zi imaginea celui pe care noi îl desemnăm prin cuvântul „pesimist"[5].

În acest pasaj Gumplowicz își dezvăluie atracția față de sensurile latente, demnă de impresionismul vienez; în ce privește descrierea optimistului melancolic, probabil că autorul a avut în minte imaginea propriului său fiu. Gumplowicz spunea că clasele avute cred întotdeauna că, în virtutea legii eterne, unii trebuie să prospere, alții să dispere. Acești pesimiști respectă trecutul. Clasele sărace au tendința să fie optimiste în filosofie, îmbrățișând ideea unui viitor frumos pentru a uita prezentul. Pe lângă intuirea noțiunii lukácsiene a reificării, Gumplowicz a anticipat distincția lui Mannheim dintre ideologia orientată spre trecut a conservatorilor și utopia ațintită spre viitor a revoluționarilor.

Ca avocat al metodei moniste, Gumplowicz se numără printre fondatorii sociologiei. Crezând în legile imuabile cu o tărie demnă de Bernard Bolzano sau Robert Zimmermann, Gumplowicz s-a autoconsolat demascând ipocrizia într-o lume sfâșiată de conflicte. Puțini dintre darwiniștii sociali au fost atât de resemnați și puțini dintre nihiliștii terapeuți atât de senini precum acest polonez, care a evoluat de la agitație la contemplație. Fervoarea cu care trâmbițase cândva naționalismul polonez era folosită acum pentru a ataca atât teoria socială reformistă, cât și cea conservatoare. Oamenii de știință i-au imputat pe nedrept lui Gumplowicz antisemitismul, comparabil cu cel al lui Wagner sau Chamberlain. Și nimeni nu a încercat să-l apere pe Gumplowicz de această ofensă așa cum a făcut-o discipolul său Gustav Ratzenhofer.

Gustav Ratzenhofer sau sociologia ca știință a politicii

Gustav Ratzenhofer (1842-1904) e amintit în primul rând pentru influența exercitată asupra social-darwinistului american Albion W. Small. Mulți îl trec cu vederea pe Ratzenhofer, considerându-l un simplu epigon al lui Gumplowicz, cu care a corespondat și ale cărui cărți le-a recenzat cât se poate de favorabil[6]. În fapt, Ratzenhofer a elaborat o sociologie caracterizată printr-o considerabilă rigoare sistematică și prin originalitate. Fiu al unui ceasornicar din Viena, el și-a depășit statutul, devenind ofițer de armată în 1864 și încununându-și cariera ca șef al Tribunalului Militar Suprem din Viena în perioada 1898-1901. În 1893, după două decenii de studiu independent, și-a publicat opera în trei volume, *Wesen und Zweck der Politik als Teil der Soziologie und Grundlage der Staatswissenschaft* (Leipzig, 1893; retip., Aalen, 1967) (*Natura și scopul politicii ca parte a sociologiei și principiu al științelor politice și administrative*). După aceasta el a publicat o mulțime de articole și de cărți, dintre care cea mai importantă rămâne *Positive Ethik: Die Verwirklichung des Sittlich-sollenden* (Leipzig, 1901) (*Etica pozitivă. Făptuirea potrivit obiceiurilor care trebuie respectate*). În octombrie 1904, Ratzenhofer a murit la bordul unui vas pe când se întorcea acasă de la Congresul Științelor și Artelor de la St. Louis. Într-o schiță a sociologiei sale, pregătită pentru congres, el caracteriza Statele Unite drept pământul „al cărui viitor se va concentra în jurul soluționării problemei rasiale"[7].

Sociologia lui Ratzenhofer s-a maturizat parcurgând calea de la o analiză a interesului social la o descriere amplă a societății capitaliste. Spre deosebire de Gumplowicz, Ratzenhofer s-a străduit să transforme sociologia într-o știință a politicii; aceasta trebuia să devină medicul corpului social. Scopul unei astfel de științe ar fi acela de a sintetiza rezultatele cercetărilor din economie, științele politice și din domeniul social într-un program de reformă. O astfel de sinteză se va baza pe ceea ce Ratzenhofer a denumit monism pozitiv, prin care înțelegea doctrina lui Gumplowicz, conform căreia societatea, ca parte a naturii, se supune legilor imuabile. Este nevoie, susține Ratzenhofer, să studiem evoluțiile din trecut pentru a putea prevedea evoluțiile viitorului, la fel cum un tactician studiază bătăliile anterioare pentru a le anticipa pe cele care urmează. Ratzenhofer a insistat asupra faptului că forța va continua să fie activă în rezolvarea disputelor în ciuda eforturilor făcute de „femeile de ambe sexe" de a o înlocui.

Ratzenhofer a preluat teoria lui Gumplowicz potrivit căreia statul ia naștere prin subjugarea populației muncitoare stabile de către jefuitorii nomazi. Pentru a elucida evoluțiile viitoare, el a propus o polaritate care anticipează opera capitală a lui Pribram și Spann: societatea se dezvoltă prin forța conflictului dintre individualism și socialism. Comunalismul populației stabile învinse se combină treptat cu individualismul cuceritorilor; acest proces duce la apariția feudalismului. Mai târziu, capitalismul va încuraja un spirit anarhic, care subminează familia și corupe munca. Lucrând în paralel cu Karl von Vogelsang, Ratzenhofer credea că în cele din urmă capitalismul va face loc unei epoci de stabilitate (*Sesshaftigkeit*), în care lupta de clasă va duce la cooperarea dintre muncitori și proprietari. Acest stadiu ideal va infuza socialismului energia individualismului, simbioză pe care Ratzenhofer spera să o declanșeze prin înlocuirea religiei cu monismul pozitiv. În opera sa postumă intitulată *Sociologie: Positive Lehre von den menschlichen Wechselbeziehungen* (Leipzig, 1907) (*Sociologia. Sistemul pozitiv al raporturilor interumane*), sociologul a expus schița unei științe a politicii orientate spre viitor, care transformă nihilismul terapeutic al lui Gumplowicz într-o știință socială constructivă. Dând glas unui antisemitism moderat, Ratzenhofer solicita asimilarea totală a evreilor astfel ca ei să poată contribui la accelerarea progresului. Remarcând faptul că evreii sunt ofițeri, judecători și birocrați de prima mână,

Ratzenhofer susţine că angajarea lor în funcţiile de ziarişti sau procurori le accentuează defectele rasiale[8].

Asemenea altor gânditori refractari din Austria, Ratzenhofer a fost uitat de compatrioţi. Într-o perioadă în care duelul era încă *de rigueur*, era o notă proastă ca un ofiţer să scrie despre chestiunile de filosofie socială. Încercând să realizeze o sinteză filosofică, el a provocat prea multe scandaluri cu liberalii, conservatorii şi socialiştii deopotrivă pentru a fi primit cu braţele deschise de oricare dintre aceştia. Ratzenhofer nu a trăit îndeajuns pentru a se confrunta cu problema primului război mondial sau pentru a explicita mitologiile rasiste care au făcut ca războiul să fie popular. Dacă ar fi trăit în anii '20, Ratzenhofer şi-ar fi făcut adepţi printre socialiştii vienezi care se luptau să combine socialismul cu individualismul. Chiar şi atunci, modul în care el se situa întotdeauna deasupra conflictelor mărunte ar fi făcut din Ratzenhofer mai curând un spectator al eşecului decât un arhitect al restabilirii. Abia după 1945 el ar fi sesizat, probabil, că oamenii de ştiinţă şi bărbaţii de stat au început să recurgă în cele din urmă la sociologie ca la un ghid al reformei.

Houston Stewart Chamberlain la Viena – un susţinător al purităţii rasiale

Între 1889 şi 1909 a locuit la Viena fiul renegat al unui amiral britanic, Houston Stewart Chamberlain[9]. Tocmai în această perioadă, a imersiunii în cultura austriacă, englezul şi-a scris, integral în limba germană, opera de căpătâi. Spre deosebire de Gumplowicz şi Ratzenhofer, Chamberlain nu a fost sociolog, ci un ziarist care susţinea superioritatea germanică. Dialectica sociologilor dintre cuceritori şi cuceriţi s-a transformat la Chamberlain în lupta dintre teutoni şi ne-teutoni, care spera să se încheie nu prin amestecul raselor, ci prin purificarea lor. Născut lângă Portsmouth, protestantul Chamberlain a primit o educaţie germană, asigurată de teologul Otto Kuntze. După zece ani de studii la Geneva şi Dresda, el a venit la Viena pentru a se ocupa de fiziologia plantelor, studiind cu savantul evreu Julius von Wiesner (1838-1916). Când munca la microscop s-a dovedit prea sâcâitoare, Chamberlain s-a orientat spre popularizarea ideilor lui Richard Wagner, pe care îl întâlnise în 1882 şi a cărui văduvă, Cosima, i-a devenit prietenă apropiată. În cele două cărţi despre Wagner, publicate în 1892 şi 1895, englezul şi-a demonstrat erudiţia excepţională, pusă în lumină de un stil limpede, dar viciată de pangermanism.

Datorită succesului cărţii sale în două volume, *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* (*Principiile anilor 1900*) (Viena, 1899), în 1901 Chamberlain a devenit prietenul împăratului Wilhelm, care şi-a găsit în englez un spirit afin, capabil să-i aprecieze viziunea. Chamberlain

sistematizase ideile contelui Gobineau, pe cele ale lui Wagner şi Nietzsche, transformându-le într-un instrument de ştiinţă elevată şi spirit distructiv. După 1900 el a intrat în cercul intelectualilor germani deziluzionaţi, precum Paul de Lagarde şi Moeller van den Bruck. După aproape treizeci de ani de mariaj, a divorţat de soţia sa, Anna Horst, pe jumătate evreică, şi s-a recăsătorit, în 1908, cu Eva Wagner, fiica lui Wagner, mutându-se peste un an la Bayreuth şi, în 1916, devenind cetăţean german. În preajma lui 1912, Chamberlain s-a otrăvit din întâmplare cu mercur şi a rămas infirm pe viaţă. Pe tot parcursul carierei sale, el a prezentat simptome de nevroză maniaco-depresivă, perioadele de extaz alternând cu cele de prăbuşire nervoasă.

Chamberlain a scris celebra şi convingătoarea sa *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* pe parcursul mai multor luni de muncă febrilă, între 1897 şi 1898. El a dedicat această carte prietenului şi fostului său profesor von Wiener, la vremea aceea rector al Universităţii din Viena. Cum i se va întâmpla şi lui Spengler mai târziu, Chamberlain a fost fascinat de morfologia plantelor, pasiune pe care amândoi au moştenit-o de la Goethe. Studiind fiziologia plantelor, Chamberlain şi-a cultivat intens predilecţia faţă de indivizii şi speciile care dădeau dovadă de puritatea formei. Plăcându-i câinii, englezul avea despre rasă părerile unui crescător de animale: doar rasele pure au pedigree. Asemenea unui alt admirator al lui Wagner, Christian von Ehrenfels, Chamberlain a utilizat termenul de Gestalt pentru a denumi principiul integrator al formei. Chamberlain şi Ehrenfels se plângeau de nivelarea excelenţei umane, pe care cel dintâi o punea, mai dogmatic decât cel de-al doilea, pe seama amestecului de rase.

Studiile de biologie i-au ascuţit lui Chamberlain priceperea de a-şi elabora enunţurile pe baza contrastelor şi comparaţiilor; din nou asemenea lui Spengler, el afla o deosebită plăcere în juxtapunerile ameţitoare. În *Immanuel Kant: Die Persönlichkeit als Einführung in das Werk* (*Immanuel Kant sau personalitatea ca iniţiatoare a operei*) (München, 1905), el l-a comparat pe marele filosof cu Goethe, Leonardo, Descartes, Bruno şi Platon. Cu toate excentricităţile sale, Chamberlain a avut un talent ieşit din comun de a face comparaţii în domeniul istoriei intelectuale. În *Grundlagen* el a comparat sistematic toate contribuţiile aduse civilizaţiei de către greci, romani, teutoni şi evrei. Grecii au creat arta şi filosofia, romanii, statul şi dreptul, germanii, posibilitatea libertăţii, în vreme ce evreii, camăta şi exploatarea. Chamberlain îi dispreţuia pe evreii moderni, considerându-i mlădiţe crescute prin încrucişarea vechilor semiţi cu alte popoare apărute ulterior. Antisemitismul englezului nu era decât un ecou al celui predominant la Viena. Având o soţie pe jumătate evreică, el îi aprecia pe evrei ca indivizi, dar vedea în iudaism o ameninţare la adresa civilizaţiei. Oricât de amuzantă ar fi în cazul unui singur individ, şiretenia a mii de Iacobi poate distruge comunitatea celor care sunt incapabili de suspiciune[10]. Atacând cu duritate practicarea cametei, Chamberlain a proiectat în Vechiul Testament calomniile

antisemitismului economic vienez. Fără să-şi dea seama, el parodia dictonul lui Lueger – „Eu decid cine este evreu" – atunci când afirma că David şi Isus fuseseră arieni, pe când Moise şi Pavel erau evrei.

Spre deosebire de Gumplowicz, Chamberlain deplângea conflictul sau orice alt contact dintre rase. El dorea să vadă fiecare rasă dezvoltându-se în izolare, în absenţa căsătoriilor dintre membrii raselor diferite, precum cele promovate de romani şi de Habsburgi. Probabil că el se referea la Austro-Ungaria atunci când scria că

> [Aceasta este tragedia istoriei Europei:] ...cultura antică moştenită... nu ne-a fost transmisă de un popor anume, ci de un amestec fără naţionalitate, fără fizionomie, în care corciturile au ţinut biciul, adică... în haosul lipsit de rasă al Imperiului Roman decăzut[11].

Disprețul lui Chamberlain faţă de politica imperială a amestecului interrasial a fost fără îndoială potenţat de isteria deputaţilor germani, care, în 1897, în timpul campaniei Badeni, au dat înapoi la ameninţarea că vor fi puşi laolaltă cu cehii. Chamberlain ataca socialismul pe motivul că şi acesta favoriza amestecul raselor.

Modul în care îi apăra pe teutoni (*Germanen*), categorie în care îi includea nu numai pe germani, francezi, englezi, ci şi pe toţi anticlericalii, era ecoul pangermanismului lui Georg von Schönerer, a cărui admiraţie pentru reformă o împărtăşea. Chamberlain a denunţat biserica romano-catolică, moştenitoarea Imperiului Roman cel lipsit de rasă, pe considerentul că împiedicase diferenţierea raselor. În schimb, a elogiat cultura catolică, pe care era de părere că trebuie să o cunoască fiecare protestant. Într-un articol publicat în 1902 în *Die Fackel* – periodic pe care îl citea regulat –, Chamberlain susţinea că protestantismul şi catolicismul sunt nişte fraţi care se ceartă, având însă mai mult de câştigat din fertilizarea decât din distrugerea reciprocă[12].

Istoricul de artă galiţian Josef Strzygowski (1862-1941) este un alterego savant al lui Chamberlain. Strzygowski s-a ocupat de obiectele de artă ariene descoperite în Asia Centrală, propunând teoria unei polarităţi între influenţele ariene şi cele sudice, cu centrul la Roma, teorie care seamănă cu ideile lui Chamberlain. Englezul a exercitat o influenţă directă asupra lui Hermann Keyserling (1880-1946), care şi-a luat doctoratul la Viena în 1902. Predilecţia lui Keyserling pentru tipologii şi modul în care acesta celebrează creativitatea sunt ecouri ale operei lui Chamberlain[13]. Şi mai rodnică a fost prietenia lui cu eseistul morav Rudolf Kassner (1873-1959)[14]. Acest inovator al catolicismului considera *Grundlagen* un antidot al spiritului amorf al contemporaneităţii. Parţial infirm încă din copilărie, Kassner a extins polarităţile lui Chamberlain, descriind impulsurile morale ca pe un rezultat al contrariilor aflate în conflict. El a formulat o ştiinţă a fizionomiei, făcând din aceasta ultimul monument al sincretismului leibnizian.

Mult mai dezagreabilă – şi, într-un anume sens, nedreaptă faţă de Chamberlain – este paralela dintre dorinţa lui de puritate rasială şi

cultul arian al lui Adolf Josef Lanz (1874-1954). Acest personaj cu totul dezgustător, care îşi spunea Jörg Lanz von Liebenfels, a fost redescoperit după 1945 de către Wilfred Daim[15]. Născut la Viena ca fiu al unui profesor, Lanz a fost în perioada 1893-1899 novice al ordinului cistercian la Stift Heililgenkreuz, în apropiere de Mayerling, după care a devenit scriitor independent. Încă din 1903, el a pus în funcţiune o armată întreagă de simboluri şi o vastă cantitate de lectură pentru a demonstra că, după formularea extrasă din Rig-Veda, „Pământul aparţine rasei ariene"[16]. Din 1905 până în 1931 a publicat la Viena o revistă, *Ostara*, printre ai cărei cititori se numărau Kraus[17], Strindberg, lordul Kitchener şi Hitler. În 1909, cel din urmă l-a vizitat pe Lanz pentru a-i cere nişte numere din revistă care îi lipseau. Lanz a propus înfiinţarea ordinului Cavalerilor Templieri ca ordin arian; pentru a marca, la Burg Werfenstein, în Austria Superioară, sediul pe care îl propusese pentru fiinţarea ordinului, a arborat, la 25 decembrie 1907, un steag cu semnul svasticii.

Titlul *Ostara* îi fusese inspirat de numele zeiţei germanice a zorilor şi primăverii, amintită de Beda şi Jacob Grimm. În cartea *Theozoologie oder die Kunde von den Sodoms-Äfflinge und dem Götterelektron* (Viena, 1905), acest monomaniac descrie o societate viitoare în care va domina puritatea rasială. Parcă luând în râs teoria poligamiei a lui Christian von Ehrenfels, Lanz insista ca o rasă blondă, eroică, să fie crescută în secret de către nişte mame închise într-o mănăstire. La şcoală, arienii vor învăţa bine religia şi vor fi pregătiţi să folosească sterilizarea şi castrarea pentru a extermina rasele impure. Lanz a denumit aceste rase inferioare Tschandalen, după numele castei hinduse inferioare, disprețuită de Nietzsche. Lui Lanz îi făcea plăcere să le compare cu maimuţele. Viziunea sa gnostică imagina o luptă pe viaţă şi pe moarte între arieni şi Tschandalen, care urma să se încheie cu victoria sigură a elitei blonde cu ochi albaştri.

În Austria, cultul lui Lanz a ajuns un fel de glumă, un fel de caricătură a naţionaliştilor germani ai lui Schönerer şi, de asemenea, a cărţii *Gralbund* a lui Richard von Kralik. Atâta vreme cât propunerile sinistre ale lui Lanz s-au limitat la Austria, acestea nu reprezentau nimic altceva decât o excentricitate inofensivă. Însă după ce Hitler le-a adus în Germania, fanteziile lui Lanz şi, în mai mică măsură, cele ale lui Chamberlain, au devenit o ameninţare la adresa civilizaţiei.

La prima vedere, reforma catolicismului din Boemia pare îndepărtată de nihilismul terapeutic al lui Gumplowicz sau de rasismul lui Chamberlain. Aceşti darwinişti sociali îmbrăţişau, deşi fără să ştie, o convingere seculară care caricaturiza încrederea resimţită de Bolzano sau Spann în Providenţa divină. Dacă toţi aceşti catolici reformaţi susţineau că Dumnezeu este acela care călăuzeşte lupta oamenilor pentru binele tuturor, darwiniştii sociali afirmau aceeaşi finalitate, fără să invoce însă numele lui Dumnezeu. În interiorul fiecărei societăţi, un singur grup trebuie să deţină supremaţia pentru a capta cele mai bune

energii din întreg. Exercitând puterea unei Providențe umanizate, elita poate conduce prin șiretenie lipsită de iluzii, ca în cazul lui Gumplowicz, sau prin planificare rațională, ca la Ratzenhofer, sau prin virtuțile unei rase pure, ca la Chamberlain. Acești publiciști și-au justificat propunerile deformând argumentele atât de dragi Reformei catolice.

Nu toți leibnizienii dezamăgiți au intrat în politică. Marcioniștii din Praga au întors spatele activismului, preferând să făurească viziuni ale catastrofei mondiale sau să contemple o mântuire îndepărtată. Când a ajuns, totuși, în politică, nemulțumirea maniheică a făcut ravagii. În speranța salvării unei societăți asediate de conflicte, rasiștii au susținut ostracizarea sau chiar exterminarea popoarelor care o amenințau. Fantasmagoria lui Lanz privitoare la lupta pe viață și pe moarte dintre Tschandalen și arieni nu era decât punctul culminant al deceniilor de proteste împotriva diversității rasiale din Imperiul Habsburgic. Etalată pe fundalul unui astfel de fanatism, seninătatea unor reformatori ca Popper-Lynkeus, Suttner și Coudenhove-Kalergi s-a dovedit inutilă. Devotamentul lor față de binele întregului va fi transformat în parodie – făcut una cu pământul – de totalitarism.

PARTEA A CINCEA

CULTUL ILUZIEI LA MAGHIARI

Wenn man ein Seher ist,
braucht man kein Beobachter sein.

Profetul nu are nevoie să fie și observator.

Marie von Ebner-Eschenbach

24

Instituții și intelectuali din Ungaria

Structura politică și socială

Spre deosebire de cehi, care după 1850 au refuzat dispreţuitor să mai folosească limba germană, mulţi maghiari şi-au făcut cunoscute opiniile prin tratate scrise în germană. Unii dintre aceştia au adus o contribuţie decisivă la gândirea modernă, în special la explorarea interacţiunii dintre societate şi gânditorii înşişi. În următoarele patru capitole voi aplica în cazul principalilor teoreticieni unguri metoda disciplinei pe care o numesc sociologia gânditorilor. Pentru a explica de ce tocmai ungurii au fost pionieri în această disciplină, este necesar să examinăm cum au dialogat intelectualii cu instituţiile existente în „cealaltă jumătate" a Austro-Ungariei.

Două evenimente au obscurizat istoria Ungariei în timpul secolului al XIX-lea : primul a fost revolta eşuată din 1848-1849 împotriva stăpânirii habsburgice, iar celălalt, compromisul stângaci (*Ausgleich*) prin care, în 1867, Ungaria a devenit partenera Austriei. Pus la cale de Ferenc Deák (1803-1876) şi Gyula Andrássy (1823-1890) pentru a potoli pretenţiile de auto-guvernare şi garantat de Franz Josef ca soluţie ultimă, compromisul a avut drept consecinţă nu unul sau două organisme de guvernare, ci trei. Acestea erau : în primul rând, regatul (*königlich*) Ungariei, în al doilea rând, domeniile coroanei austriece imperial-regale (*kaiserlich-königlich* sau *k. k.*) şi, în al treilea rând, cele trei ministere imperiale şi regale (*kaiserlich und königlich* sau *k. u. k.*) conduse împreună de Austria şi Ungaria. Ministerele comune dirijau afacerile externe, apărarea şi finanţele. Armata austro-ungară purta însemnele *k. u. k.*, universităţile din Austria aveau iniţialele *k. k.*, iar cele ungureşti, doar *k.* Ubicuitatea acestor abrevieri l-a inspirat pe Robert Musil atunci când a inventat cuvântul Kakanien, emblemă a imperiului care, observa el sarcastic, s-a prăbuşit din lipsă de nume[1].

Administraţia monarhiei duale era chiar mai năucitoare decât nomenclatura[2]. Cele două state erau atât de separate încât un locuitor al unuia dintre ele trebuia să-şi schimbe cetăţenia pentru a putea vota la alegerile din celălalt. Ungaria îşi arbora propriul steag verde, alb şi roşu de la 1848, în vreme ce armata ieşea la paradă sub culorile

negru și galben ale dinastei habsburgice. Finanțele se concentrau la Viena, unde, până în 1897, aceeași bancă punea în circulație moneda pentru ambele teritorii. După aceea Ungaria a devenit partener în emiterea monedei. Cele trei ministere comune erau supervizate de niște delegații, una din partea Austriei și una a Parlamentului maghiar, care se întâlneau, asemenea comisiilor internaționale, separat pentru a vota bugetul și a hotărî măsurile politice. La fiecare zece ani Ausgleich-ul trebuia renegociat, ca orice alt tratat. Fiecare parlament numea o delegație pentru a negocia proporția în care fiecare țară trebuia să contribuie la cheltuieli. În 1897 și în 1907 reînnoirea tratatului financiar a declanșat o criză, deoarece Ungaria cerea alte concesii în schimbul ratificării compromisului. Până în 1897 Ungaria a contribuit cu o parte (*Präzipuum*) de 31,4%, ulterior plătind 34,4%. Tranzacțiile dintre cele două state erau îngreunate de hățișurile birocrației. Dacă poliția galițiană dorea să extrădeze un răufăcător care a trecut frontiera, procedura cerea să rezolve cazul nu cu grănicerii unguri, pe care îi vedea în fiecare zi, ci să meargă pentru aceasta la Viena[3]. Acolo oficialitățile traduceau raportul din germană în maghiară înainte de a-l trimite la Budapesta pentru a fi emis părții maghiare.

La 17 februarie 1867 în Ungaria a fost repusă în funcțiune Constituția din 1848, iar la 8 iunie Franz Josef a fost încoronat Rege Apostolic al Ungariei. Termenul de apostolic, afișat ostentativ de publiciștii catolici, provenea de la Sfântul Ștefan, care îi catolicizase pe unguri la anul 1000. Ca rege, Franz Josef își exercita aprioric dreptul de veto asupra întregii legislații supuse discuției Parlamentului ungar; orice lege maghiară trebuia aprobată mai întâi de el. Franciza din Ungaria a rămas printre cele mai restrictive din Europa. În 1874 censul a fost modificat până într-atât încât, dintr-un procent de 6,7, doar 5,9 la sută din populație avea permisiunea să voteze. Clasa conducătoare se opunea oricărei tentative de a pune în practică sufragiul universal.

Sub ministeriatele lui Andrássy și Kálmán Tisza (1830-1902), Ungaria a reprezentat principala piedică în calea oricărei reforme din Austria și, de asemenea, din propria țară. Aristocrații maghiari, precum Andrássy, Kálnoky și Kállay, au stat în fruntea ministerelor comune într-o perioadă în care nobilimea austriacă abandona politica. Liderii maghiari i-au avertizat pe austrieci să nu inaugureze politica de federalizare în partea occidentală a imperiului, ca nu cumva popoarele aflate sub stăpânirea Ungariei să fie incitate la rebeliune. În ciuda faptului că, la cererea episcopului Josef Georg Strossmayer (1815-1905), Budapesta a acordat autonomie parțială Croației, acest gest a fost astfel făcut încât ungurii să poată stăpâni peste restul teritoriului netulburați de nimeni. Franz Josef a fost singurul înalt demnitar vienez care deținea autoritate legală în Ungaria. El afișa însă rareori această calitate – a făcut-o, de pildă, în 1905 și 1906, când a amenințat că va introduce sufragiul universal prin decret. Deși această amenințare i-a convins pe unguri să

recurgă încă o dată la Ausgleich, împăratul nu putea risca din nou un asemenea ultimatum, de teamă ca Ungaria să nu se rupă de Austria.

La 1900 secesiunea maghiară nu părea o spaimă neîntemeiată. Până la 1890 țara fusese controlată de Kálmán Tisza, al cărui partid liberal cooperase cu Taaffe pentru păstrarea statu-quo-ului. După aceea a apărut o coaliție separatistă care întreținea naționalismul maghiar, condusă de fiul lui Lajos Kossuth (1802-1894), Ferenc Kossuth (1841-1914), de tânărul Gyula Andrássy (1860-1929) și de Deszö Bánffy, care a susținut legile anticlericale din 1894. Partidul Independenței a cerut acordarea dreptului ca ofițerii unguri să comande în maghiară și tarife separate pentru protejarea agriculturii maghiare. Stimulați de despărțirea Norvegiei de Suedia, acceptată de Suedia în 1905, separatiștii maghiari au susținut că țara lor era deja independentă, cu excepția titulaturii. Ei au anticipat că monarhia dualistă se va scinda o dată cu moartea lui Franz Josef[4]. În 1907 ei s-au alăturat refuzului de a accepta sufragiul universal. Separatiștii și-au găsit principalul adversar în persoana lui István Tisza (1861-1918), fiul lui Kálmán, care după 1912 a organizat o gardă parlamentară pentru a-i liniști pe obstrucționiștii din parlament. Ca prim-ministru din 1903 până în 1905 și, din nou, din 1913 până în 1917, acest calvinist auster și-a arătat deschis ostilitatea față de Franz Ferdinand. La 31 octombrie 1918 Tisza a fost asasinat de trei soldați care îl învinuiau pentru rezultatul războiului.

Această neobișnuită alcătuire a Ungariei reflecta o structură socială specială. Probabil că jumătate dintre maghiarii care nu erau țărani sau servitori puteau pretinde un titlu nobiliar, astfel încât în 1848 una din 14 persoane apărea drept nobil (*nobilis*) în Ungaria, spre deosebire de raportul de 1 la 353 din Austria și 1 la 828 din Boemia[5]. În 1867, 466.000 de nobili maghiari locuiau în Ungaria și 80.000 de nobili ne-maghiari, în Translivania. În anii '20, unul din cinci maghiari pretindea că este nobil și unul din șaptezeci aristocrat. Nobilimea își moștenise privilegiile de la Bula de Aur din 1222, acordată de regele Andrei al II-lea (1205-1235) nobilimii mărunte conduse de propriul său fiu, Béla al IV-lea (1235-1270). Această „constituție" scutea nobilimea de țară și clerul de taxe, de încarcerarea arbitrară și de confiscarea averii, permițându-i să convoace o adunare anuală. Cu unele modificări, aceste prevederi au rămas în vigoare până la Legislația din aprilie 1848. Datorită faptului că aceasta nu a fost pe deplin aplicată, nobilimea și-a menținut majoritatea privilegiilor până în 1944.

Marea masă a nobilimii era alcătuită din oameni liberi, aparținând clasei nobilimii mărunte sau de țară, descendenți din *servientes regis*. Foarte puțini erau grofi, adică aristocrați, și făceau parte din camera superioară a dietei. Un nume propriu care se termina în sufixul *-i* sau, în varianta rafinată, *-y*, ambele arătând locul de origine, avea aceeași semnificație ca germanul „von" sau franțuzescul „de". În funcție de diferențele de rang, limba maghiară punea la dispoziție cincisprezece formule de adresare[6]. Aceste nuanțe erau în acord cu ierarhia de ranguri

și titluri publicată de statul maghiar în fiecare an din perioada 1780-1944. Sperând că deținătorii de noi titluri vor da dovadă de mai multă obediență decât aristocrații autentici, Horthy a creat o nouă nobilime. La cele patru titluri de bază – „Excelență", „Demnitate", „Înălțime" și „Autoritate" –, regentul l-a adăugat pe al cincilea: „Brav"[7]. Chiar după 1930, atât clasele de mijloc, cât și cele superioare considerau că este înjositor ca un om liber să se ocupe de treburi casnice, precum căratul unei sacoșe de cumpărături în public; fiecare casă își avea servitorii ei. Un alt obicei feudal, duelul, a continuat să fie practicat până în 1944.

Mai mult decât structura de clasă sau franciza limitată, ceea ce a întârziat democratizarea Ungariei a fost proprietatea privată uriașă. Cele mai mari domenii fuseseră comasate după retragerea turcilor; ele aparțineau unor familii ca Estherházy și Károlyi, care dețineau sute de mii de acri. Pământul era lucrat în arendă și administrat de vechili. Deși majoritatea latifundiilor au dispărut în 1919, familia Estherházy deține până în ziua de astăzi vaste teritorii în Burgenland, cedat de Ungaria Austriei în 1920. Cu toate că în 1850 Alexander Bach i-a eliberat pe țăranii unguri, spre deosebire de reforma lui Joseph al II-lea din Austria și Boemia, Bach i-a deposedat pe țărani de pământ, lăsându-i pe fermieri într-o situație de dependență înjositoare față de magnați și nobilimea de țară. Supunerea tăcută a țăranilor susținea pretenția nobililor de țară că ei vorbesc în interesul arendașilor. Au avut loc nenumărate jacquerii, care reînviau tradiția antihabsburgică a lui Lajos Kossuth și aminteau de revoltele curuților din preajma anului 1700. Cuvântul *kurucz* provine din latinescul *crux* și evocă o cruciadă a țăranilor împotriva turcilor, care s-a transformat într-o revoltă împotriva moșierilor.

Până în 1867 și mult timp după aceea, grofii și nobilii de țară și-au impus voința prin intermediul unui demnitar cunoscut sub numele de *táblabiró* sau administratorul regional. Ales din rândurile nobilimii rurale, acesta exercita în numele lor o mulțime de sarcini, descrise de Józef Eötvös, în 1845, după cum urmează:

> Toate plângerile oamenilor trec prin mâinile lui: toate împuternicirile sunt promulgate și puse în aplicare de el. Administratorul regional [*táblabiró*] se ocupă de regularizarea cursului râurilor, face drumuri și construiește poduri. El este reprezentantul sărăcimii, inspectorul școlilor; el este pădurarul șef ori de câte ori se întâmplă să apară un lup; el este „protomedicus" în caz de epidemie, judecătorul de pace, reprezentantul regelui în cazuri penale, comisar de poliție, de război, al spitalelor, pe scurt, el este totul[8].

Datorită puterilor acestui *táblabiró*, județele au fost conduse pe tot parcursul veacului al XIX-lea de o clică de grofi și nobili de țară. În 1898, o lege cunoscută sub numele de „legea iobagilor" îi împuternicea pe proprietarii latifundiilor să folosească pedeapsa corporală împotriva muncitorilor greviști și să recruteze detașamente de jandarmi pentru

a-i forța pe oameni să lucreze în vremea recoltatului, practică perpetuată până după 1920. Nu e deloc uimitor că țăranii emigrau din Ungaria în număr din ce în ce mai mare. Între 1890 și 1910 aproape un milion și jumătate de cetățeni maghiari au ajuns în Statele Unite; 340.000 de austro-ungari au sosit numai în 1907[9].

Bogăția și prestigiul bisericii romano-catolice erau un alt obstacol în calea modernizării. Deși contrareforma nu a înlăturat calvinismul și luteranismul, la 1900 biserica deținea în Ungaria cele mai mari latifundii pe care vreo biserică le avea în Europa. Până în 1910, biserica a controlat două treimi din școli. Dacă ierarhic maghiarizarea era susținută, Papa Leon al XIII-lea s-a pronunțat împotriva opresiunii slovacilor și rutenilor. Deoarece biserica sprijinea maghiarizarea, sentimentele anticlericale nu au atins niciodată punctul de criză al *Kulturkampf*-ului lui Bismarck. Între 1894 și 1895 căsătoria civilă a devenit obligatorie, iar preoții nu aveau voie să boteze copiii proveniți din căsătorii mixte împotriva voinței unuia dintre părinți[10]. Și mai evident decât în Austria, biserica romano-catolică maghiară susținea statul, celebrându-l pe Regele Apostolic și organizând, la 20 august, procesiunea anuală de Ziua Sfântului Ștefan, care semăna cu o liturghie în aer liber. La 1900 aceasta era singura ocazie cu care nobilimea purta costumul național, mergând în urma clerului, încălțată în cizme de cavalerie, cu pantalonii strânși pe genunchi, cu pelerinele bordate cu blană și pălăriile cu pene.

În ciuda patriotismului lor fervent, ungurii au intrat în primul război mondial cu mai puțin entuziasm decât ceilalți beligeranți[11]. După ce, în iulie 1914, insistaseră să se ajungă la un acord pașnic cu Serbia, ei au dat vina pe Viena că declanșase un conflict din care Ungaria nu putea să câștige nimic, pierzând în schimb foarte mult. După ce Tisza a închis granițele, Ungaria a rămas cu suficientă hrană pentru toată perioada războiului, iar Parlamentul maghiar a continuat să funcționeze, ca o platformă pentru separatiști și pacifiști deopotrivă. În atmosfera aceasta necenzurată, Mihály Károlyi și-a lansat propunerile de pace și o serie întreagă de socialiști și comuniști radicali au publicat reviste. Datorită rezervei de hrană existente aici, Aliații nu au mai fost nevoiți să aprovizioneze Budapesta, iar în iarna lui 1918-1919 ungurii și-au pus în aplicare propriile procedee, făcând cu putință lovitura bolșevică de la Budapesta, imposibilă la Viena.

Suspiciunile ungurilor față de război și-au găsit o expresie caustică în memoriile publicate de Aladár Kuncz (1886-1931) sub titlul *Mănăstirea neagră* (Budapesta, 1931; New York, 1934). Ca turist la Paris în momentul în care a izbucnit războiul, tânărul profesor de gimnaziu a fost arestat de francezi ca potențial spion. Fostul francofil a stat cinci ani la închisoare, cea mai mare parte a timpului la Mănăstirea Neagră, pe insula Noirmoutier, unde a fost maltratat, iar cererile de a fi ascultat s-au pierdut în gol. Dacă deținuții protestau – după cum s-a dovedit, pe nedrept – că în Ungaria nici un francez nu fusese arestat sau măcar

reținut, gărzile le interziceau să mănânce, să primească scrisori și chiar să iasă la plimbarea zilnică. Imaginea pe care majoritatea ungurilor o aveau de dinainte de război despre o Franță liberală era dezmințită de cruzimea cu care erau tratate victimele inocente, prea prost hrănite pentru a spiona și mult prea demoralizate pentru a se răzbuna. Când Kuncz s-a întors în Ungaria, la sfârșitul lui 1919, el a găsit acolo o populație mult mai împovărată și decepționată decât oamenii pe care îi cunoscuse la închisoare. Primul război mondial a transformat Ungaria într-un loc mult mai deprimant decât Mănăstirea Neagră: ungurii trăiau acum fără nici o speranță.

În 1919 Ungaria și-a demonstrat ambivalența, trecând în patru luni și jumătate de la regimul liberal al lui Károlyi la bolșevismul lui Kun, și apoi la monarhismul semifascist al amiralului Horthy. Nici o altă țară nu a oscilat atât de rapid între extreme și nici una, în afară de Rusia, nu i-a alarmat astfel pe cei care încheiau tratatul de pace de la Versailles, care tremurau la gândul că lovitura lui Kun va aprinde flacăra rebeliunilor comuniste și în alte părți. Mihály Károlyi (1875-1955), un critic al lui Franz Josef și al francizei limitate, a devenit liderul național al parlamentului în perioada sesiunilor din timpul războiului. La 31 octombrie 1918, el a fost numit premier, proclamând republica la șaptesprezece zile după aceasta și fiind ales președinte la 11 ianuarie 1919. Károlyi spunea mereau că, dacă sufragiul universal ar fi fost introdus în Ungaria în 1907, republica lui ar fi putut să supraviețuiască. În schimb, la 21 martie 1919 el a fost forțat să demisioneze de către Béla Kun (1886-1939), care i-a eliminat ulterior din guvern pe toți socialiștii moderați. Deși cele 133 de zile de bolșevism maghiar au declanșat un război civil, nu au avut loc purificări masive, în țară domnind chiar o atmosferă de frivolitate[12]. Contrarevoluția a triumfat la 1 august 1919, iar Kun a fugit la Viena, în vreme ce trupele românești mărșăluiau spre Budapesta pentru a-l instala pe amiralul Horthy (1868-1957) ca regent. Primii doi șefi de stat aveau niște tare care l-ar fi împiedicat pe orice om să ocupe funcții politice de conducere. Károlyi suferea de pe urma unei fisuri a vălului palatin și era șchiop – ceea ce l-a scutit de altfel de armată –, defecte care l-ar fi putut face să devină un jucător înrăit. Kun era extrem de urât: avea tenul palid și urechile ascuțite – dușmanii îl comparau cu o broască țestoasă. Horthy prezenta o altă anomalie: fiind *aide-de-camp* în marină sub Franz Josef, între 1909 și 1914, el a împrumutat prețiozitatea curții habsburgice. Ca regent, a devenit, potrivit unei remarce spirituale care a circulat în epocă, amiral fără mare într-un regat fără rege.

Între 1920 și 1944 regentul a reușit să facă din Ungaria cel mai rău format și cel mai puțin reformat dintre statele succesoare ale Imperiului Habsburgic, prezidând peste unul dintre sistemele politice rarisime ale secolului XX: restaurația monarhică. Ca prim-ministru din 1921 până în 1931, István Bethlen (1874-1947) și-a învins rivalul fascist, pe Gyula Gömbös (1886-1936), bazându-se pe sprijinul proprietarilor rurali.

Istoricul catolic Gyula Szekfü (1883-1955) saluta în Bethlen un al doilea Széchenyi, aflat în fruntea unui regim neobaroc[13]. Cât despre politica externă, regența și-a retras toată responsabilitatea în privința izbucnirii primului război mondial, susținând că în iulie 1914 cabinetul maghiar se opusese ferm războiului cu Serbia. Timp de douăzeci și cinci de ani, conducătorii maghiari au visat să recucerească Slovacia și Transilvania. Fiind încercuită de membrii Micii Antante, Ungaria iredentistă nu avea altă șansă decât să se alieze cu Mussolini și, mai târziu, cu Hitler. Dezamăgirea provocată de dominația nazistă i-a împins pe mulți intelectuali, inclusiv pe Szekfü, să îmbrățișeze marxismul, chiar înainte de eliberarea din 1945.

Evenimentul cel mai detestabil al primului deceniu horthist a fost Teroarea Albă din anii '20[14]. Într-un spirit de răzbunare amintind de atacurile sângeroase ale generalului Haynau din 1849, a fost folosită tortura, a fost reintrodusă biciuirea publică și au reapărut asasinatele politice mușamalizate; evreii refugiați în 1914 au fost expulzați. Cei care nu aveau pașapoarte au fost internați în lagăre lipsite de hrană adecvată și îngrijire medicală. Antisemitismul a crescut parțial datorită faptului că regimul lui Kun angajase în majoritate evrei, parțial datorită faptului că slăbirea economiei maghiare era pusă pe seama evreilor bogați. Pentru a-i priva pe evrei de mijloacele de trai, toate licențele pentru cinematografe și tutungerii au fost revocate și redistribuite. *Numerus clausus* de 6 la sută pentru accesul la universitate – aceasta era presupusul procent al evreilor din totalul populației – a fost redus la jumătate. Cu toate că grevele au fost interzise din nou, nici o măsură nu a fost capabilă să pună pe picioare industriile, precum, de pildă, industria mobilei, care lucra la o capacitate de o cincime față de nivelul de dinainte de război, pentru că nu mai era alimentată cu cherestea din Slovacia și Transilvania. Până în 1930 numărul cailor și al trăsurilor a rămas mare pe străzile Budapestei, ascunzând dispariția acelei *belle époque*. Pentru a exploata mândria națională a maghiarilor, Horthy și Bethlen au lansat o uriașă campanie propagandistică. Pe tramvaie era înscris crezul Ungariei interbelice:

> Cred în Dumnezeul unic. Cred într-o singură patrie. Cred în ceasul divin care va veni. Cred în reînvierea Ungariei. Amin[15].

De asemenea, pe fiecare ușă se afla o plăcuță de metal cu următoarele cuvinte: „Nem, nem soha", adică: „Nu, nu, niciodată" – niciodată nu vom accepta înjosirea țării noastre. În schimb, quijotești maghiari au acceptat să fie înjosiți de către Horthy, care a abuzat de patriotismul recalcitrant al compatrioților săi, sentiment care inspirase în alte vremuri fapte demne de laudă. Deși regentul s-a folosit de puterea imaginației pentru a menține un regim semifeudal, capacitatea ungurilor de a visa într-un regim de teroare a continuat să le stimuleze acestora originalitatea gândirii.

Budapesta – capitala în curs de modernizare a unei naţiuni semifeudale

În ciuda stării de înapoiere a împrejurimilor sale, după 1870 Budapesta a devenit repede unul dintre cele mai moderne oraşe ale Europei. Dacă înainte Ungariei îi lipsise un autentic centru cultural, oraşele gemene Buda şi Pesta s-au unit în 1873 pentru ca împreună să devină forumul cultural şi economic al unei naţiuni prospere. Între 1870 şi 1910 populaţia Budapestei s-a triplat, ajungând la 800.000 de locuitori, cu o rată de creştere de nouă ori mai mare decât a naţiunii în ansamblu[16]. Întinsă pe o suprafaţă de 200 km^2, metropola maghiară acoperea la 1890 cea mai mare suprafaţă comparativ cu celelalte oraşe europene. Un consiliu municipal greoi, alcătuit din patru sute de membri, superviza reconstrucţia oraşelor gemene. În 1870 au fost construite cheiurile de piatră de-a lungul Dunării pentru a-i regulariza cursul şi a oferi o promenadă mondenă, încununată în 1896 de clădirea Parlamentului. În acelaşi timp, insula Margareta, terenul de vânătoare al arhiducelui Joseph (1833-1905), a fost deschisă de acesta publicului. Fiul palatinului cu acelaşi nume a menţinut insula ca parc de distracţii până în 1908, când a fost achiziţionată de municipalitate. În 1872 a fost proiectată o arteră radială – denumită mai târziu bulevardul Andrássy –, concepută drept cel mai frumos bulevard din Europa. Având o lungime de cinci kilometri, acesta lega oraşul interior de Parcul Oraşului (*Városliget*), Praterul budapestan. Bulevardul Andrássy se lărgea pe măsura apropierii de Parcul Oraşului: prima treime era mărginită de clădiri, a doua treime de un lanţ de grădini înguste, iar ultima treime de un şir de vile dispuse la o anumită distanţă de stradă. Metroul, construit de nişte ingineri elveţieni pe sub bulevardul Andrássy cu ocazia Expoziţiei din 1896, a fost considerat cel mai frumos din Europa – de altfel, a fost şi primul – şi va fi studiat de designerii metroului din New York. Încă din 1889, Budapesta introdusese tramvaiele electrice. În acelaşi an, un sistem zonal al rutelor de căi ferate a făcut posibile legăturile cu Budapesta până la o distanţă de trei sute de kilometri.

Oraşul prospera datorită comerţului cu grâne. Budapesta era centrul de morărit al Europei, al doilea în lume după St. Paul, Minneapolis. Morile ungureşti au fost primele care au folosit cilindri de metal, producând făina extrafină pentru pastele făinoase. Budapesta mai fabrica şi bunuri de consum din piele, vopsele, cărămizi, vagoane şi vapoare, a căror producţie s-a dublat între 1898 şi 1910. Oraşul era cel mai mare centru din Europa în care existau izvoare de apă minerală; apa îmbuteliată aici se vindea pe tot continentul. Pentru a finanţa întreţinerea şoselelor, guvernul culegea recolta de pomi fructiferi plantaţi de-a lungul acestora. Multe oraşe aveau o livadă îngrijită de preotul parohiei şi de directorul şcolii, care scoteau profituri din vânzarea fructelor la Budapesta.

Puţini outsideri au remarcat modernitatea Budapestei până la Expoziţia Mileniului din 1896. Pentru expoziţia plănuită de Gabriel Baross în 1892 şi înfăptuită sub patronajul ministrului de finanţe Béla Lukács (1847-1901) au fost construite mai multe clădiri în Parcul Oraşului. Dincolo de o avalanşă de auto-felicitări, expoziţia prezenta exclusiv produse ungureşti. Atunci când cetăţenii au aflat că toate candelabrele din clădirea Parlamentului, de curând inaugurată, erau vieneze, au făcut presiuni să fie pe dată înlocuite cu unele autohtone. Exuberanţa maghiară s-a dovedit atât de contaminantă, încât unii dintre vizitatori îşi puneau întrebarea dacă nu cumva Ungaria va lua locul Austriei. Un observator american compara Ungaria resurgentă cu un cocoş care se îngrăşa în cuibul letargic al Austriei[17].

În spatele faţadei luxoase se ascundeau pericolele trecutului. În timpul iernii 1892-1893, holera a secerat cinci sute de vieţi. Această epidemie a fost provocată de apa nefiltrată provenită din Dunăre printr-un sistem de conducte neîntreţinute corespunzător. Îmbunătăţirea locuinţelor era lentă. În 1891 două treimi din locuinţe aveau un singur etaj şi trei cincimi dispuneau de o singură cameră. Mulţi budapestani au locuit în pivniţe igrasioase până când statistica mortalităţii, alcătuită de József Körösi (1844-1906), a dus la interzicerea acestei practici. Clădirile înghesuite la stradă deveneau atât de umede în timpul verii, încât aproape nimeni nu stătea acasă; căruţele cu apă creşteau umiditatea din atmosferă stropind străzile prăfuite şi udându-i leoarcă pe trecători. Restaurantele, cafenelele şi băile publice vuiau de o lume mai zgomotoasă decât cea vieneză.

Într-o mare măsură, evreii asimilaţi au fost cei care au transformat Budapesta dintr-un centru comercial într-o metropolă industrială şi financiară. Până la instalarea regimului lui Béla Kun, exista un mariaj de convenienţă între nobilimea maghiară şi evrei, în interiorul căruia evreii se ocupau de comerţ şi de alte profesiuni disprețuite de nobilime. Evreii şi-au luat nume ungureşti înainte ca legile anticlericale din aprilie 1893 să le acorde egalitatea deplină cu ceilalţi cetăţeni. În preajma anului 1910, un sfert din populaţia Budapestei era evreiască, incluzând 6.700 de avocaţi, trei cincimi din cei 2.000 de medici şi două cincimi din cei 1.200 de ziarişti[18]. Chiar dacă susţineau dezvoltarea Ungariei, mulţi evrei vorbeau acasă limba germană, adăugând o notă cosmopolită unui oraş altminteri xenofob.

Dacă la 1900 Ungaria era un loc de refugiu pentru evrei, cu douăzeci de ani înainte ţara cunoscuse un puternic val de antisemitism. Acuzaţiile false de omoruri ritualice au discreditat timp de câteva decenii partida antisemită a lui Géza von Istóczy (1842-1915)[19]. La 1 aprilie 1882, Eszter Solymosi, o fetiţă calvinistă de paisprezece ani, a dispărut în apropiera locuinţei lui József Scharf, paracliserul unei sinagogi din Tisza-Eszlár, în sudul Ungariei. Mama ei l-a acuzat pe Scharf că i-ar fi ucis fiica pentru a obţine sânge creştin pentru *mâtzoh*. Un magistrat local, care auzise de crima ritualică din *Der Talmudjude* a lui August

Rohling, l-a forțat pe fiul lui Scharf, un băiat de paisprezece ani, „să mărturisească" participarea la crimă. Peste un an, apărat fiind de Nyíregyháza, Scharf a fost exonerat, dându-se în vileag o conspirație menită să-i condamne pe cei doi. Datorită enormei publicități din jurul său, cazul Tisza-Eszlár a devenit cea mai cunoscută acțiune penală intentată unor evrei înainte de afacerea Dreyfus.

Conspirația din 1882, mult mai bine pusă la punct decât cea de la Polna, din Boemia, din secolul al XVII-lea, a reamintit faptul că Budapesta se afla într-o țară semi-orientală. În 1900 jumătate din populația Ungariei era analfabetă, iar ospitalitatea cu care se lăudau ungurii semăna cu larghețea seniorilor feudali din vremea unor epoci depărtate, când a călători era un lucru greu și riscant. Mai mult decât Viena, Budapesta părea un oraș de graniță, un fel de punte între Occident și Orient, între feudalism și modernitate.

Un dar înnăscut pentru autoiluzionare (*délibáb*)

În perioada luptei împotriva stăpânirii habsburgice, literatura a susținut puternic renașterea politică. În Ungaria intelectualii s-au străduit să mobilizeze masele chiar mai mult decât în Rusia, iar între 1848 și 1860 doar scriitorii au fost cei care au apărat simțământul național al maghiarilor. Deși renașterea limbii maghiare ca limbă literară s-a produs simultan cu cea a limbii cehe, maghiarii i-au depășit repede pe germanii din țara lor, în vreme ce Boemia a început să sufere din pricina conflictului dintre stăpânitorii germani și cehii nesupuși.

Până în ultima parte a secolului al XVIII-lea, limba administrației în Ungaria a fost latina. În plus, nobilimea vorbea germana sau franceza, lăsându-i pe țărani și servitori să folosească maghiara. În mai 1784 Joseph al II-lea a înlocuit latina cu germana ca limbă a administrației. Insistând asupra faptului că o țară luminată nu poate fi guvernată decât într-o limbă vie, împăratul doctrinar a ordonat tuturor demnitarilor să învețe germana în trei ani. Ungurii s-au simțit atât de insultați, încât au revenit la vechea lor limbă. Eficiența acestei renașteri este demonstrată de faptul că, dacă în opera sa în 4 volume, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1791), Herder anticipase că maghiarii și limba acestora vor dispărea, doi ani mai târziu, în primul volum din *Briefe zu Beförderung der Humanität* (*Scrisoare despre progresul umanității*) (Riga, 1793), el saluta eforturile maghiarilor pentru conservarea limbii materne[20]. În 1792 maghiara a devenit obiect de studiu obligatoriu în școli – cu excepția Croației –, iar în 1805 Camera inferioară a Dietei a început să-și țină dezbaterile în maghiară și în latină. Petițiile în limba maghiară adresate oficialilor regali trebuiau să primească răspunsuri tot în maghiară.

Un moment crucial, simbolic, al renașterii acestei limbi îl reprezintă octombrie 1825, când István Széchenyi (1791-1860) s-a adresat Camerei

superioare a Dietei în ceea ce grofii mai considerau încă a fi limba țăranilor[21]. O lună mai târziu, marele reformator a oferit venitul pe un an al moșiei sale pentru înființarea unei Academii Maghiare de Științe, având ca rezultat obținerea unor subscripții mai mari decât era necesar. Maghiarizarea a fost proclamată sus și tare de activul ziarist Lajos Kossuth, care credea că maghiarizarea era cea mai eficientă armă pentru înlăturarea tiraniei Vienei și încetarea rivalității cu slavii. Între 1832 și 1844 limba maghiară a devenit limbă oficială în Ungaria; până în 1836 ea a fost deja adoptată în tribunale. La 1840 birourile guvernamentale trebuiau să comunice în maghiară, iar în 1844 limba maghiară trebuia folosită și în Dietă și în toate departamentele. Începând cu acel an, legile au fost promulgate în maghiară, devenită limba învățământului, cu excepția Croației, Slavoniei și a germanilor din Transilvania. Limba maghiară a triumfat, iar după înfrângerea din 1849 ungurii și-au transformat autonomia lingvistică într-un mijloc de obstrucționare a stăpânitorilor austrieci. În anii 1850 Alexander Bach a însărcinat mii de funcționari germani cu reprimarea populației din Ungaria. În loc să aibă succes, aceștia s-au văzut în imposibilitatea de a strânge taxele de la un popor care vorbea o limbă străină, ceea ce a dus Imperiul Habsburgic în pragul falimentului. A apărut astfel necesitatea reformelor constituționale din anii 1860.

După 1867 maghiarizarea s-a dovedit a fi un dar cu două fețe. În 1879 croații și germanii nu au mai fost scutiți de învățarea limbii maghiare. În 1891 toate naționalitățile au fost obligate să-și trimită copiii la grădiniță pentru a-i face pe ne-maghiari să învețe ceea ce, pentru ei, era o limbă străină. În același an, fiecare localitate a primit un nume unguresc, iar cetățenii erau încurajați să adopte nume de familie maghiare. Ignorând complet greutățile slovacilor, românilor, nemților și croaților, Franz Josef a acceptat maghiarizarea în speranța fortificării imperiului. Deși, ca rege al Ungariei, vizita țara de trei-patru ori pe an, el nu împărtășea iubirea pe care soția sa o avea față de aceasta. În ultimii ani de viață ea prefera să converseze în maghiară, gest care îi trăda preferința pentru Budapesta, unde Wagner însuși era jucat în traducere. Dacă doreai să vorbești în germană la Budapesta, trebuia să spui mai întâi „vă rog" în maghiară, altfel ți se răspundea în ungurește. La țară, această sensibilitate lingvistică a dat naștere obiceiului de a saluta fiecare cunoștință în limba ei maternă. Pentru că toți cunoșteau formule de politețe în patru sau cinci limbi, se întâmpla uneori, după cum povestește Emil Reich, să începi o propoziție în latină, să o continui în ungurește și să o termini în slovacă sau germană. Dacă nobilii vorbeau franțuzește fără accent, familiile de țărani maghiari și germani își schimbau între ele copiii pentru ca aceștia să învețe mai ușor limba celorlalți.

Abolirea germanei ca limbă oficială a generat un contracurent, în special după ce, în 1872, profesorii vorbitori de germană de la Universitatea din Budapesta au fost dați afară. Intelectualii germani au început să laude zilele de aur de dinainte de 1740, când protestanții

unguri se înghesuiau să intre în universitățile germane. Un purtător de cuvânt al minorității asediate, Edmund Steinacker (1839-1929), a fost dat afară din Parlament în 1892 pentru că atacase maghiarizarea[22]. Crescut la Budapesta, Theodor Herzl s-a identificat atât de profund cu cultura de limbă germană încât a scris un poem în care celebra Kulturkampf-ul lui Bismarck, iar după vârsta de douăzeci de ani a refuzat să mai vorbească ungurește[23]. Existau și spirite mai puțin pasionale, precum filologii Gustav Heinrich (1845-1922) și profesorul de la Realschule, Johann Heinrich Schwicker (1839-1902), care a întreprins un studiu asupra legăturilor dintre literatura germană și cea maghiară. Un alt purtător de cuvânt a fost, într-o epocă ulterioară, Jakob Bleyer (1874-1933), membru în Camera inferioară între 1926 și 1933, care s-a opus politicii antigermane a lui Horthy. Bleyer a fost cel care l-a determinat pe istoricul vienez Fritz Valjavec (1909-1960) să studieze răspândirea culturii germane în sud-estul Europei.

Maghiarizarea a reprezentat un mare triumf pentru spiritul național. Ea a intesificat acea trăsătură pe care ungurii o numesc *délibáb*, adică preferința pentru iluzie. Voi folosi termenul maghiar pentru a denumi propensiunea spre împlinirea dorințelor numită de Ferenczi „gândire magică". Tendința de a vedea lumea printr-un filtru roz i-a făcut pe maghiari să-și exagereze măreția și să ignore nefericirea popoarelor subjugate. *Délibáb* i-a determinat pe unii politologi, cum au fost Kossuth, Lukács și Theodor Hertzka, să celebreze prezentul de parcă utopia ar fi devenit realitate. În viața militară, gândirea magică a generat un fel de nerăbdare quijotescă, sentiment care i-a făcut pe soldați redutabili în atac, dar, de obicei, mult prea imprevizibili pentru a putea să se apere. În rândurile burgheziei, cultul iluziei a intensificat dorința de a adopta ultimele minunății tehnologice: lifturile, metrourile și podurile după ultima modă ascundeau o structură socială înapoiată. Capacitatea de a visa a făcut din maghiari niște avocați redutabili, gata oricând să apere Ungaria, considerând-o o excepție printre celelalte națiuni.

Parțial, gândirea magică este întreținută și încurajată de limba maghiară[24]. Sutele de prefixe și sufixe conțin atâtea nuanțe de sens încât vorbitorii de maghiară uită valoarea denotativă a cuvintelor. Pentru că unele afixe nu au o utilitate precisă, scriitorii au libertatea să creeze cuvinte cu sens nedeterminat. Limba nu îi disciplinează pe vorbitorii ei, determinându-i să scruteze realitatea. Flexibilitatea lingvistică încurajează și improvizația; ungurii excelează în a spune povești și în neglijarea obstacolelor empirice. Potrivit lui Béni Kállay, ministrul imperial de finanțe din anii 1880-1890, bogăția vocabularului și disponibilitatea inventivă fac din unguri traducători mult mai buni pentru textele din limbile orientale decât ultracerebralii francezi și germani[25]. Denis de Rougemont își amintea cum, practic sub ochii săi, ungurii deveneau atât de pătrunși de ritmul vorbirii, încât se străduiau mai puțin să transmită un sens, concentrându-se, în schimb, să exprime o stare[26].

Toate aceste calități îi sunt specifice celui mai inventiv și, în același timp, celui mai iubit dintre scriitori maghiari, Móricz Jókai (1825-1904)[27]. Astăzi aproape uitat, Mór Jókai a publicat timp de șaizeci de ani aproape 100 de romane, cuprinse în 350 de volume – o producție literară care îl plasează printre cei mai prolifici romancieri europeni. Fiu al unui avocat calvinist din Komorn, Jókai a învățat cu Petőfi la școala calvinistă cu internat din Pápa, apoi a lucrat ca avocat stagiar la Pressburg. După ce a publicat, în 1842, o piesă de teatru și, după ce a eșuat ca pictor, la vârsta de douăzeci de ani s-a mutat la Pesta, unde Vörösmarty l-a primit cu brațele deschise. După publicarea primului său roman în 1846 și editarea unei reviste împreună cu Petőfi în 1847, la 15 martie 1848 Jókai și prietenul său au organizat o demonstrație a studenților pentru a sprijini chemarea lui Kossuth la revoltă. După șaptesprezece luni de luptă inutilă, Jókai a scăpat cu greu de pedeapsa cu moartea datorită mitei plătite de nevasta lui, actriță maghiară, celebră în epocă, Róza Laborfalvi (1819-1886). Fugarul a revenit în 1850, după luni de zile în care se ascunsese prin mlaștini și prin munți, și a început să scrie o serie de romane pentru a reaprinde flacăra visului în compatrioți. Ca să-și demonstreze devotamentul față de oamenii de rând, în 1848 el a renunțat la sufixul aristocratic *-y*, schimbându-și numele din Jókay în Jókai.

În anii 1850 Jókai a scris unele dintre cele mai bune romane, câștigând audiență printre ungurii dornici să scape de sub tirania regimului lui Bach. Primul mare succes a fost *Un nabab de țară* (1853), care descrie excentricitățile unui grof bătrân din anii 1820. Continuarea romanului, *Zoltán Karpathy* (1854), aduce povestea în perioada reformei lui Széchenyi, narând despre înființarea Teatrului Național, în 1837, și inundațiile din Pesta din 1838. Romanele lui s-au bucurat de un asemenea succes încât cititorii mergeau în capitală special pentru a vedea casa în care trăia autorul. În *Ziua Mâniei* (1856) Jókai descrie mizeria în care trăiau țăranii în timpul epidemiei de holeră din 1831, prezentând superstițiile și patimile acestor oameni cu bucuria detaliului. Unul dintre subiectele mai îndrăznețe este cel al romanului *Noul proprietar* (1863), al cărui protagonist l-a avut ca model pe generalul austriac Julius Haynau (1786-1853), cunoscut ca „măcelarul de la Brescia". După ce i-a căsăpit pe rebelii maghiari în timpul Terorii Albe din 1849, generalul s-a strămutat în rândul acestora, ca un proprietar plin de bunăvoință.

În afara faptului că a fost un sculptor și un pictor interesant, Jókai a fost și unul dintre cei mai imaginativi povestitori, gândindu-și fiecare roman până în cel mai mic detaliu, după care scria neistovit cam treizeci de mii de cuvinte pe zi. Excelent evocator al culorii locale, el își prezintă totuși personajele în alb și negru, iar talentul său comic, deși caracteristic, devine uneori insipid. Mult timp după ce naturalismul și impresionismul remodelaseră romanul european, acest maghiar își scria poveștile picarești pornind de la Dickens, Hugo și Dumas *père*. Mult mai amuzant decât Hugo și un stilist mai bun decât Dumas, Jókai a

reușit cel mai bine în ce privește descrierea evenimentelor cu care a fost contemporan. Romanele sale istorice, dând dovadă de simpatie față de turci și proprii strămoși calviniști, se scaldă într-o lumină utopică. În aceste romane, ca în alte opere, Jókai a impregnat întrega lume de *délibáb*, fascinându-i pe tinerii unguri așa cum Schiller îi încânta pe tinerii germani. După ce lectura cărților lui Jules Verne i-a stârnit interesul pentru tehnologie, Jókai a dovedit, în *Romanul secolului următor* (1872), o intuiție ieșită din comun. Aici el profețea că Ungaria va supraviețui unui război mondial purtat în aer, în vreme ce Rusia se va dezintegra sub regimul socialist.

Spre deosebire de confrații săi austriaci Grillparzer și Stifter, care se chinuiau din lipsă de vocație politică, Jókai a devenit erou național. Din 1861 până în 1896 el a fost deputat în Camera inferioară, iar după aceea a fost numit în Camera superioară. Fiind unul dintre favoriții prințului moștenitor Rudolf și al împărătesei Elisabeta, el a susținut Compromisul din 1867, văzând în separatiștii anilor 1890 doar niște minți înfierbântate. Deși preocupările politice au lăsat o amprentă de neglijență asupra operei sale târzii, povestirile lui Jókai rămân exemplare. Nuvela *Saffi* (1884) și, curând după aceea, *Voievodul țiganilor* au stat la baza operetei lui Stauss din 1885. Jókai era atât de popular încât ediția de lux a romanelor sale, apărută în 1896, cu ocazia sărbătoririi celor cincizeci de ani, a beneficiat de subscripții care au depășit orice așteptare. Fiecare județ din Ungaria i-a trimis romancierului un album omagial, iar pictorii au donat lucrări în semn de respect. Îngrijindu-și trandafirii din grădina vilei sale din suburbia Schwabenberg, Jókai s-a putut considera timp de treizeci de ani cel mai cunoscut personaj din Budapesta, un adevărat erou cultural. Nici un scriitor austriac nu a fost atât de omagiat ca acest ungur care a întreținut flacăra încrederii naționale a maghiarilor în perioada de opresiune. Mai mult decât oricine altcineva, Jókai și-a învățat compatrioții să iubească literatura, astfel încât însuși inestimabilul Endre Ady (1877-1919) a putut să declare, în 1904, că „țara care are un Jókai nu se mai poate întoarce la nivelul Afganistanului"[28].

Pe lângă activitatea sa ca parlamentar, Jókai a fost redactor la o serie de ziare. Cu toate că în 1863 curajul de ziarist l-a aruncat în închisoare – unde a sculptat, în timp ce executa o lună din pedeapsa de un an –, romancierul nu a încetat să facă paradă de mândria sa națională. Combinând rolurile de autor și erou național, Jókai este personificarea unui fenomen specific maghiar. Spre deosebire de austrieci, ungurii se așteptau ca scriitorii să participe la viața politică și să fie celebrați pentru asta. Fără să resimtă sentimentul de iubire-ură pe care publicul vienez îl trezea în favoriții săi, după 1850 scriitorii maghiari s-au relaxat și s-au bucurat de aprobarea compatrioților – și nici unul mai mult decât Jókai. El este probabil cel mai bun exemplu de scriitor din literele secolului al XIX-lea a cărui creativitate a exprimat, într-o tonalitate intensă, dorințele cititorilor. Parțial mulțumită lui, scriitorii alienați,

cum erau cei ai Tinerei Viene sau ai Parisului lui Baudelaire, nu erau de conceput în Budapesta. Cum vom vedea, intimitatea dintre scriitor și public i-a transformat pe Lukács și Mannheim în niște pionieri în sociologia cunoașterii.

Lista scriitorilor maghiari care și-au mobilizat compatrioții e lungă. Alături de Jókai, cel mai popular poet ungur a fost Sándor Petöfi (1823-1849), ale cărui cântece populare înfocate au aprins flacăra revoluției de la 1848. În romanul său *Notarul satului* (1845), József Eötvös (1813-1871) a dezvăluit venalitatea oficialităților rurale cu un umor demn de Jókai. Transilvăneanul Zsigmond Kemény (1814-1875) a scris o serie de romane al căror fatalism seamănă cu cel al lui Thomas Hardy. Descriind trecutul națiunii în culori eroice, poetul epic János Arany (1817-1882) a devenit primul scriitor din Ungaria care și-a câștigat existența doar prin vânzarea propriilor opere. Chiar și pesimistul Imre Madách (1823-1864), un admirator al lui Hogarth, a folosit personajul Miltiades din *Tragedia omului* (1862) pentru a personifica eroismul frustrat al anilor 1850. În baladele și poemele sale epice, Mihály Vörösmarty (1800-1855) a exaltat aspirațiile patriotice ale perioadei anterioare lui martie 1848. Nici unul dintre scriitorii unguri nu a arătat aversiunea lui Goethe, Keller și Stifter față de politică. Genul de roman apolitic, Bildungsroman, era inimaginabil în Ungaria.

În afară de Jókai, alți doi scriitori au fost membri ai Dietei. Ferenc Kölcsey (1790-1838), care a introdus balada cultă în literatura maghiară în jurul anului 1820, ținea în anii 1830 cuvântări naționaliste. József Eötvös a excelat în asemenea măsură ca politolog, încât lucrarea lui în două volume, *Influența ideilor de bază ale secolului al nouăsprezecelea asupra statului* (Budapesta, 1851-1854), este comparată cu *L'ancien régime* (Paris, 1856) a lui Tocqueville. Acești oameni de stat aristocrați susțineau că libertatea este incompatibilă cu egalitatea. Maghiarii au pedalat pe naționalism, considerându-l a treia idee esențială a secolului, demascând naționalismul slav ca pe un imperialism deghizat, pe care doar o monarhie constituțională, centralizată, îl putea controla.

Pictura și muzica din Ungaria reflectau aceeași fervoare naționalistă ca literatura. Pictorii Bertalan Székeley von Adámos (1835-1910) și Mihály Munkácsy (1844-1900) au celebrat istoria și folclorul Ungariei. Prieten cu Makart, Székely a pictat scene istorice precum moartea lui Lajos al II-lea la Mohács cu o intensitate artistică rivalizând cu cea a lui Jókai și Petöfi[29]. În muzică, s-a format o școală națională în jurul lui Ferenc Erkel (1810-1893), cel care a compus o simfonie la moartea lui Széchenyi. Cultivarea muzicii populare a fost stimulată de vizita triumfală a lui Franz Liszt la Budapesta în ianuarie 1840. Toți au fost descumpăniți atunci când, în 1859, Liszt a declarat că muzica ungurească își are originea în cântecele țigănești.

La fel ca în Rusia secolului al XIX-lea, criticii literari au pus umărul la politizarea literaturii. József Bajza (1804-1854), Ferenc Toldy (1805-1875) și Pál Gyulai (1826-1909) și-au îndemnat compatrioții să

se autoperfecționeze, așa cum făceau și Cernîșevski, Belinski și Dobroliubov în Rusia. Cei trei scriitori care au înființat în 1837 revista *Atheneum*, Vörösmarty, Bajza și Toldy, cereau ca literatura să preamărească spiritul național; deși Gyulai îi reproșa lui Jókai subiectele implauzibile și personajele de hârtie, criticul era la fel de naționalist, admirând combinația reușită a lui Arany dintre perfecțiunea formală și temele patriotice. Spre deosebire de criticii din alte părți, maghiarii nu se adresau cititorului, ci scriitorului, instruindu-l pe acesta cum să cultive spiritul național[30]. Criticii dețineau monopolul puterii în virtutea faptului că toate editurile se aflau la Budapesta, împreună cu societățile literare și, în plus, cel mai numeros public cititor, lăsându-i Clujului un biet loc secund. În preajma anului 1900 la Budapesta apăreau mai bine de două sute de ziare și periodice în limba maghiară. Cu toate că orașul nu a dat o literatură germană comparabilă cu a Pragăi, cam patruzeci de periodice germane se luptau pentru supraviețuire în fața maghiarizării.

După 1900 implicarea în politică a scriitorilor a degenerat într-o dușmănie între imitatorii lui Jókai și cosmopoliții de felul lui Endre Ady, care doreau să îmbogățească literele maghiare prin influențele franceze și germane. Formulând obiecții la adresa epigonilor lui Jókai care transformau naționalismul în xenofobie, admiratorii lui Ady au înființat în 1908 revista *Nyugat* (*Vestul*), pentru a li se opune naționaliștilor de la *Kelet* (*Estul*)[31]. Finanțată în bună parte de Lajos Hatvany (1880-1961) și având un colectiv alcătuit în majoritate din evrei, revista *Nyugat* a fost editată de Hugó Veigelsberg (1869-1949), care și-a luat pseudonimul Ignotus, folosit și de Széchenyi în 1859 pentru a semna o critică la adresa regimului Bach. Georg Lukács a publicat eseuri în *Nyugat* înainte ca spiritul său cosmopolit să-l trimită să studieze în Germania. Scriitorul maghiar cel mai cunoscut în străinătate, evreul Ferenc Molnár (1878-1952), a scris piese de operetă, sufocate de *délibáb*, cum este, de pildă, *Liliacul* (1909). Molnár întruchipează o răbufnire târzie a fanteziilor irepresibile ale lui Jókai. Un maestru târziu al *délibáb*-ului este medicul calvinist László Németh (1901-), care timp de patruzeci de ani a dat glas încrederii ferme în misiunea maghiarilor. Ultimul său roman, *Compasiune* (Budapesta, 1965; trad. germană, Stuttgart, 1968), evocă Budapesta anului 1922.

O altă ipostază a tendinței spre improvizație o întâlnim la eseistul englez de origine maghiară, pe nedrept neglijat, Emil Reich (1854-1910). Catolic născut în Slovacia, Reich a studiat la Praga, Budapesta și Viena, după care, în perioada 1884-1889, a locuit în Statele Unite. După o scurtă ședere la Paris, din 1897 până în 1910, el s-a stabilit la Londra, ca scriitor și conferențiar. Vehiculând un stil foiletonistic strălucitor, în numeroasele sale cărți și articole a ridicat în slăvi imperialismul maghiar, considerându-l un semnal al viitorului, de pe urma căruia vor beneficia țările din sud-estul Europei, tot așa cum de pe urma Romei și a Marii Britanii au beneficiat coloniile acestora. El regreta că Ungaria nu devenise Prusia Imperiului Habsburgic[32]. Reich considera sionismul

o aberație care a apărut din lipsa unui sentiment național a evreilor. Incapabil de șovinismul ungurilor creștini, evreii dezrădăcinați instigau la antisemitismul economic[33]. Preocupat de politica puterilor și de caracterul național, Reich a utilizat termenul „geopolitică" încă din 1908, cu opt ani înainte ca sociologul suedez Rudolf Kjellén (1864-1922) să îl facă celebru[34]. Lăsând la o parte simpatia sa față de imperialism, Reich a scris o serie de schițe briliante, care exprimă adesea niște opinii politice mai inteligente decât ale celuilalt istoric foiletonist Egon Friedell. Într-un stil șocant, deși prolix, Reich a exemplificat acea înclinație pentru improvizație care, în opinia lui, caracteriza întreaga literatură maghiară. Inventând termenul *parlature* pentru a denumi darul oratoric al ungurilor, Reich a călcat pe urmele lui Jenö Péterfy, văzând în Jókai un maestru al improvizației. Pentru el, romanierul era un creator care, asemenea lui Franz Liszt, avea o fecunditate debordantă, părăsind rareori culmile exaltării[35]. În propriile sale eseuri, Reich s-a dovedit un iluzionist ale cărui rapsodii pe teme istorice ilustrează atmosfera de *délibáb* de care este pătrunsă întreaga existență maghiară[36].

Într-o anumită măsură, șovinismul maghiar compensează izolarea inevitabilă a vorbitorilor unei limbi care nu face parte din familia indo-europeană și care este rareori învățată de străini. Pe de altă parte, ungurii au cultivat o mândrie exuberantă pentru înaintașii lor, fiind mereu satisfăcuți de ei înșiși. Violonistul irlandez Walter Sharkey a observat această calitate la muzicienii maghiari:

> Nici o altă rasă nu se poate lua la întrecere cu ungurii în privința ritmului, pentru că nici o altă rasă nu a avut parte de un asemenea calm. Iar el punea acest calm pe seama unei conștiințe înnăscute a apartenenței aristocratice, a celor izbândite nu de ei, ci de strămoșii lor, îndreptățindu-i să se elibereze de tensiunea pe care o resimt vecinii lor occidentali, care încă se luptă[37].

Acest simț moștenit al realizării de sine a încurajat improvizația. Eliberat de necesitatea de a dovedi cine este, ungurul poate combina fantezia cu impunitatea. Pe de altă parte, un anumit sentiment al superiorității i-a făcut pe ungurii care trăiesc peste hotare să ia apărarea inteligenței compatrioților. Pentru că literatura și cultura maghiară erau practic necunoscute dincolo de granițele Ungariei, ungurii din străinătate au trebuit să înceapă de la zero dacă doreau să arate lumii realizările națiunii lor. După cum spunea contele Zays în 1880:

> Maghiarul își iubește țara și naționalitatea mai mult decât umanitatea, mai mult decât libertatea, mai mult decât pe sine însuși, mai mult chiar decât pe Dumnezeu și decât mântuirea[38].

Deși exprimată mai sus cu o exagerare improvizată, capacitatea de a pune o cauză mai presus de sine i-a caracterizat pe toți exilații maghiari, de la Georg Lukács și Karl Mannheim la Arnold Hauser, frații Polanyi, Franz Alexander și David Rapoport. Faptul că toți au fost evrei,

nu a făcut decât să le intensifice asiduitatea. În domeniul științelor naturii, un devotament similar i-a caracterizat pe Theodor von Kármán, John von Neumann, Leo Szilard, Eugene Wigner, Peter Goldmark și Edward Teller. Obișnuiți să se lase în voia imaginației și depunând eforturi în vederea unui țel superior, acești evrei unguri au făcut muncă de pionierat, născocind nenumărate minuni tehnologice. Naționalismul combinat cu iubirea de improvizație a reprezentat un stimulent ideal pentru inventatori[39]. În felul lor, aceștia au dat dovadă de același devotament față de patrie care l-a făcut pe Géza Róheim să ceară să fie înmormântat în steagul unguresc.

Națiunile preindustriale sub jugul maghiar

Același naționalism maghiar care a stimulat gândirea novatoare a dus la oprimarea naționalităților supuse. Românii, slovacii, rutenii, serbii și croații au trăit experiența urmărilor neplăcute ale mândriei maghiare. În ciuda faptului că numeroși austrieci, printre care Karl Lueger și Franz Ferdinand, au denunțat tirania maghiară, aceasta a fost făcută publică de către un scoțian, Robert W. Seton-Watson (1879-1951)[40]. Seton-Watson a divulgat incorectitudinea flagrantă cu care partidul aflat la putere aranja alegerile – existau aproximativ o sută de zone așa-zis sigure, în mare parte în regiunile ne-maghiare, unde mai puțin de o mie cinci sute de persoane aveau drept de vot. „Mamelucii" plantați aici îi împiedicau pe votanți de alte naționalități să ajungă la urne, spunându-le că podurile nu sunt sigure sau anunțând o epidemie în rândul animalelor, așa că aceștia trebuiau să parcurgă distanțe mari pe jos. Pentru că votul nu era secret, poliția îi speria cu ușurință pe votanții ajunși la secția de votare, oprindu-i practic pe români și pe slovaci să își exercite dreptul[41].

Scandalul era agravat și de faptul că oficialii maghiari violau sistematic Legea Naționalităților concepută de József Eötvös în 1868. Deși această lege garanta dreptul fiecărei persoane de a fi instruită în școală și judecată la tribunal în propria sa limbă, în realitate școlile și tribunalele nu angajau decât personal maghiar. Frecventarea obligatorie a grădinițelor nu era suficientă pentru a înlătura handicapul ne-maghiarilor, astfel încât s-a ajuns la situația în care naționalitățile nu aveau o burghezie instruită. Doar o mână de români a putut învăța destulă maghiară pentru a urma gimnaziul și încă mai puțini intrau la universitate. În Transilvania toți judecătorii, avocații și jurații erau maghiari, chiar în cazurile în care reclamantul era român. Un reclamant care nu vorbea limba maghiară trebuia să angajeze atât un traducător, cât și un interpret, dacă avea nevoie să tranzacționeze cea mai neînsemnată problemă oficială.

Pentru a protesta împotriva violării Legii Naționalităților, în 1892 un preot unit s-a aflat în fruntea unei delegații de trei sute de

intelectuali și țărani români care concepuseră un memorandum către Franz Josef. Nu numai că audiența la împărat le-a fost refuzată, dar, după ce publicaseră acest manifest al suferințelor, ei au fost judecați la Cluj (Klausenburg) pentru „instigare împotriva naționalității maghiare" și gânduri secesioniste. Datorită faptului că au încercat să-și exercite un drept constituțional, cei cinci lideri au ajuns în închisoare, cu pedepse între doi ani și jumătate și cinci ani; ca de obicei, autoritățile din Viena au refuzat să intervină[42]. Tocmai în speranța de a îndrepta asemenea injustiții, în 1906 românul Aurel Popovici a propus un sistem federal de împărțire a Austro-Ungariei în cincisprezece națiuni.

În 1869 serbii și croații care apăraseră granița militară sudică încă de la 1690 au fost trecuți sub stăpânire maghiară. Franz Josef a răsplătit cei 170 de ani de loialitate prin abrogarea cunoscutelor *Privilegia* prin care Leopold I le garantase autonomia. Inventatorul Michael Pupin (1858-1935) își amintea cât de profund au fost răniți croații de această trădare, la trei ani după ce câștigaseră bătălia de la Custozza și la douăzeci de ani după ce ajutaseră imperiul să-l învingă pe Kossuth.

> Mi-l amintesc pe tata spunându-mi într-o bună zi: „Să nu te faci niciodată soldat în armata împăratului. Împăratul nu și-a respectat cuvântul; împăratul este un trădător în ochii trupelor de frontieră. Noi îl dispreţuim pe cel care nu se ține de cuvânt" ...actul de trădare al împăratului austriac comis în 1869 a fost începutul sfârșitului Imperiului Austriac. [...] Iubirea oamenilor pentru țara în care trăiau a început să pălească și în cele din urmă a murit[43].

După ce granița militară a trecut la Croația, această provincie independentă a devenit o zonă atât de tensionată, încât în aprilie 1912 Ungaria i-a suspendat constituția și l-a așezat în fruntea țării pe dictatorul Cuvaj[44]. Încă o dată, autoritățile austriece au refuzat să intervină în ceea ce socoteau a fi o problemă maghiară. În schimbul susținerii de către unguri, austriecii au trecut cu vederea opresiunea maghiară.

Cea mai pitorească regiune a Ungariei era Transilvania, care depășea Bucovina în privința conservării trăsăturilor orientale. După 1848 ruptura dintre maghiari și români a fost iremediabilă. În acel an, trimișii austrieci i-au instigat pe țăranii români să se revolte împotriva stăpânitorilor; ca urmare, nobilii maghiari din Transilvania au fost îngropați de vii și li s-a tăiat limba. Evenimentele au făcut loc unei uri perpetue, care a exclus orice posibilitate de înțelegere față de această națiune supusă[45]. Regiunea era un vast muzeu etnografic, un focar de legende despre vampiri și vârcolaci. Țăranii transilvăneni credeau că orice om ucis de un copil nelegitim va deveni vampir (*nosferatu*). Pentru a exorciza un astfel de spirit, trebuia fie să bați un par în cadavru, fie să tragi un glonte în sicriu, fie să umpli gura mortului cu usturoi sau să-i arzi inima. Aceste ritualuri aveau loc în fiecare sat românesc[46]. O dată țăranii au confundat cu botanist francez, care se aplecase să culeagă plante

pe un deal, cu un lup. Când acesta s-a ridicat, au crezut că e un vârcolac care își schimbase forma; francezul a scăpat cu viață numai datorită unei căruțe care tocmai trecea pe drum[47]. Acest fel de superstiții au fost exploatate de Bram Stoker în romanul său *Dracula* (Londra, 1897), al cărui titlu provine din românescul *drac* (diavol). Mór Jókai a făcut uz de aceleași credințe în povestea sa cu subiect transilvănean, *Bieții plutocrați* (1860).

Chiar mai înapoiați decât românii erau rutenii din Ungaria Superioară. Această regiune montană, care a revenit Cehoslovaciei în 1919 sub numele de Rutenia Subcarpatică, iar în 1945 a fost anexată la Uniunea Sovietică, era folosită de grofi ca un uriaș teren de vânătoare. Țăranii ruteni locuiau în colibe de lut fără coșuri de fum, ajunși într-o stare infernală de foamete și alcoolism[48]. Unii dintre ei posteau cam 250 de zile pe an, venerând-i pe vraci și pe făcătorii de minuni.

Într-o altă enclavă carpatică trăiau secuii, un trib maghiar care își păstrase obiceiurile de mult abandonate de locuitorii pustei[49]. Din această enclavă și-a cules Béla Bartók în 1905 cântecele populare ungurești dispărute din alte regiuni. Acestea l-au ajutat să demonstreze faptul că muzica maghiară nu e exlcusiv țigănească, așa cum spusese Franz Liszt. O altă minoritate era reprezentată de coloniștii germani sau saxoni care se stabiliseră în Transilvania în secolul al XVI-lea. Masați în zona de sud-est, ei își mențineau pe de o parte obiceiurile din secolul al XVI-lea, iar pe de alta, preluaseră industria și sistemul financiar modern. Ei au făcut din Klausenburg (Cluj) centrul financiar al regiunii. Când și-au pierdut autonomia, în 1876, au devenit la rândul lor o minoritate oprimată, care s-a alăturat germanilor din Budapesta în lupta împotriva maghiarizării.

Printre celelalte minorități din Ungaria țiganii ocupau un loc aparte[50]. Atunci când și-au făcut apariția, în 1417, ei erau apreciați ca buni fierari într-o economie care abia trecea de la existența pastorală la una agricolă. Ei își datorau unitatea faptului că își aveau originea într-o castă de muzicieni din India – domii –, pentru care proveniența constituia o marcă identitară de neînlăturat. Până la 1750 țiganii au fost respectați ca niște creștini refugiați din calea turcilor; refuzul de a se așeza, în timpul Mariei Tereza și al lui Joseph al II-lea, a făcut din ei niște paria. După ce lingvistul maghiar István Vályi a descoperit, în 1763, asemănările dintre hindi și limba țigănească, romani, limba a fost studiată printre alții și de arhiducele Joseph (1833-1905), care a publicat în 1888 o gramatică a limbii romani scrisă în ungurește. Țiganii conservau un număr de tabuuri printre care și interdicția de a ucide caii și frica de morți. Țiganii muribunzi erau abandonați în aer liber; moașele și femeile care năsteau erau considerate, de asemenea, impure. Pentru că disprețuiau munca manuală, țiganii erau hoți excelenți, lucrând în echipe a căror loialitate între membri punea poliția în încurcătură. Țiganii mai aveau și un extraordinar simț de orientare, rivalizând în această privință cu îndemânarea indienilor americani de a depista urmele[51].

Încă din secolul al XVII-lea, muzicienii țigani îi distrau pe grofii unguri, iar un șef (*primás*) de orchestră care cânta pentru înalta nobilime se bucura de un imens prestigiu printre ai săi. Orchestrele de țigani cântau fără partituri – mulți dintre ei nici nu știau să citească notele. Ei excelau în improvizații, cultivând o tradiție în interiorul căreia violonistul János Bihari (1764-1827) era omagiat ca un „Beethoven al țiganilor". Îndemânarea de a improviza a muzicienilor țigani a fost descrisă de un observator american după cum urmează:

> orchestra cântă cu o impetuozitate aproape barbară, într-o stare de abandon. Viorile sunt ținute în toate pozițiile. Încordarea este atletică, aproape sălbatică. Tempoul, plin de surprize, este aparent ținut sub control – evident arbitrar – de capriciul conducătorului[52].

Prin preferința pentru tonalitățile minore, linia melodică ornamentată și ritmul complex, muzica țigănească amintește de muzica indiană.

Refuzând cu îndărătnicie să asimileze civilizația occidentală, țiganii au menținut cea mai particularistă societate din Austro-Ungaria. La Budapesta, Viena și chiar Praga, ei aminteau de capitaliștii și funcționarii de modă veche, care minimalizau industrializarea și codul de legi roman. Priviți de populație ca un rău necesar, țiganii semănau cu evreii din mediul sătesc prin modul în care își afișau costumele și limba exotică, având aceeași reputație de ființe duplicitare. Desigur, evreii erau mult mai muncitori, fiind prosperi atât în agricultură, cât și în domeniul finanțelor; în plus, ei se înghesuiau spre orașe, ceea ce pe țigani nu îi interesa. Dacă evreii au devenit naționalitatea cea mai implicată în industrie și în viața intelectuală din Austro-Ungaira, țiganii, în schimb, au rămas la polul opus. Deși unitatea lor i-a făcut să reziste occidentalizării și maghiarizării, au fost și ei victimele lui Hitler. Alături de celelalte naționalități din bazinul Dunării, țiganii ar fi putut beneficia de pe urma primului război mondial dacă statele succesoare ar fi uitat opresiunea maghiară astfel încât să-i poată rezista împreună Germaniei naziste.

25

Intelectualii utopici din Ungaria

Theodor Hertzl sau geniul improvizației

Activismul politic i-a transformat pe mulți ziariști budapestani în celebrități după ce părăsiseră Ungaria. Doi dintre ei, Theodor Herzl și prietenul său Theodor Hertzka, au făcut carieră la Viena, iar al treilea, Max Nordau, a devenit scriitor la Paris. Ceea ce-i diferențiază pe acești evrei unguri de semenii lor austrieci este pasiunea pentru politică.

Născut la Budapesta ca fiu al unui negustor pios și plin de energie, Theodor Herzl (1860-1904) a crescut cu sentimentul că face parte în același timp din două minorități – cea evreiască și cea germană[1]. În gimnaziu el a scris un poem în care îl omagia pe Luther ca exponent al Germaniei, iar pe vremea când era student la drept la Viena, în perioada 1878-1883, a activat alături de Hermann Bahr și Heinrich Friedjung într-un grup naționalist german despre care își pusese în gând să scrie o carte. În 1884, pe când practica avocatura la Viena, a început să scrie foiletoane mai întâi pentru *Wiener Allgemeine Zeitung*, apoi pentru *Neue Freie Presse*. Frumosul jurnalist scria și comedii, mai puțin apreciate, ce-i drept, decât improvizațiile sale foiletonistice. S-a căsătorit în iulie 1889, iar în octombrie 1891 a devenit corespondentul parizian al lui *Neue Freie Presse*. Herzl a ajuns la Paris într-un moment de antisemitism economic declanșat de scandalul Panama. În 1894 el a fost martorul înfiorat al întăririi alianței dintre Franța și Rusia, chiar în perioada în care pogromurile decimau evreimea ucraineană. Indiferența evreilor occidentali față de antisemitismul religios și economic din Est l-a incitat pe Herzl în 1895 să conceapă proiectul unui stat al evreilor. După apariția lucrării *Der Judenstaat: Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage* (*Statul evreilor. O tentativă de soluționare modernă a problemei evreiești*) (Viena, 1896), ziaristul Herlz a devenit dintr-un estet vienez un intelectual ungur *engagé*, plasându-se în opoziție față de oamenii de afaceri, politicieni și împărați în încercarea de a-și împlini visul.

Propunerea lui Herzl era simplă. Printr-un efort diplomatic, statele Europei ar trebui să le acorde evreilor suveranitatea într-unul dintre teritoriile coloniale pe care le dețin. Managementul evreiesc va transforma

acest stat într-un refugiu pentru oricare dintre evreii europeni care ar dori să scape de pogrom sau de asimilare. Având mai curând o concepție politică decât una religioasă despre iudaism, Herzl spera că sultanul le va permite evreilor occidentali să se așeze în Palestina. Dacă nu, Herzl se învoia – ceea ce mulți dintre urmașii săi au refuzat – să accepte o zonă din Argentina sau Africa Centrală. Aranjamentele pentru evreii ruși au fost demarate în Palestina de către Asociația Evreiească pentru Colonizare, înființată în 1891 de bancherul münchenez Moritz de Hirsch (1831-1896). Herzl i-a dezvăluit planul său mai întâi lui Hirsch. Termenul de sionism a fost folosit pentru prima oară în mai 1890 de către un ziarist vienez, Nathan Birnbaum (1864-1937), în revista *Selbst-Emanzipation*, care a sprijinit inițiativa lui Hirsch de a cumpăra pământ în Palestina.

Din 1896 până la moartea sa în 1904, Herzl a organizat șase congrese ale evreității. El a apelat la sultan, la împăratul Germaniei, la regele Italiei și la Papă, făcând un lobby neobosit pentru programul pe care îl inițiase. Cu toate că nu se aștepta să-l vadă realizat curând, Herzl nu avea nici o îndoială că statele europene vor înțelege până la urmă cât de inteligent ar fi din partea lor să-i încurajeze pe turbulenții evrei să emigreze. Deși conducerea lui *Neue Freie Presse*, la cârma căreia se afla evreul creștinat Moritz Benedikt, interzisese ca termenul „sionism" să apară în coloanele revistei, Herzl a lucrat aici ca redactor de foileton din 1896 până în 1904, într-un post pe care Kraus îl refuzase. Herzl și-a folosit poziția dobândită pentru a susține cariera lui Arthur Schnitzler și a-l debuta pe Stefan Zweig. La fel ca Freud și Kraus, Herzl nutrea un sentiment de iubire amestecată cu ură față de Viena. El i-a spus odată lui Stefan Zweig: „Tot ce știu am învățat în străinătate. Numai de acolo poți învăța să gândești depărtarea"[2]. Herzl a devenit subiect al râsului lui Kraus în pamfletul *Eine Krone für Zion* (Viena, 1898) și al satirei unui alt vienez urbanizat, care își bătea joc de ideea de a-i trimite pe dandy-i Ringului să are deșertul Palestinei. Evreii ortodocși atacau sionismul, considerându-l o blasfemie care își propunea să uzurpe funcția lui Mesia. În ciuda satirelor, mișcarea lui Herzl a prosperat. La moartea sa, Banca Sionistă din Londra, Trustul Colonial Evreiesc, se lăuda cu 135.000 de acționari, cel mai mare număr de acționari care finanța la acea dată vreo instituție din lume. La înmormântarea lui Herzl din 7 iulie 1904 au participat 10.000 de evrei, care au venit din toate colțurile Europei să-l omagieze pe liderul lor dispărut. După cum am mai spus, se zvonea că Herzl s-ar fi sinucis, când în realitate el a murit de pneumonie, la câteva minute după ce și-a luat adio de la soția și mama lui.

Herzl s-a străduit mai cu seamă să-i ajute pe evreii din Est. La primul congres sionist, care a avut loc la Basel între 29 și 31 august 1897, sosirea unei delegații de șaptezeci de evrei ruși l-a emoționat profund. Ca evrei ai ultimului ghetou, aceștia păstrau, credea Herzl, un simț al unității naționale necorupt prin asimilare. Herzl avea

o imagine romanțioasă despre evreii din zonele rurale ale Boemiei și Galiției, semănând cu cea a descrierilor lui Leopold Kompert și Karl Emil Franzos. El a anticipat că, în statul israelian, evreii din Rusia vor trebui să defrișeze pământul și să construiască ferme înainte ca industria occidentală să-și facă apariția și acolo. În ciuda predominanței evreilor ruși în această mișcare, Herzl a menținut limba germană ca limbă oficială.

Herzl considera că antisemitismul occidentalilor ar avea cauze economice. Datorită secolelor petrecute în ghetouri, evreii învățaseră să stăpânească afacerile atât de bine încât, după emancipare, ei puteau intra ușor în competiție cu burghezia ne-evreiească. În această luptă, un evreu apela adesea la orice fel de mijloace, temându-se că, dacă va da greș, se va pierde în masa proletară, știind în același timp că, dacă va reuși, va dobândi averi practic imposibil de confiscat. Toți evreii sufereau pentru că unii dintre ei se mândreau cu faptul că sunt lideri financiari, în vreme ce alții puneau la cale revoluții. Insultați și de la dreapta, și de la stânga, nici chiar evreii asimilați nu puteau scăpa de stigmatul rasei, situație descrisă de Herzl într-o piesă din perioada presionistă, *Das neue Ghetto* (*Noul ghetou*) (Viena, 1898). Prin apariția statului evreiesc, Herzl spera să-i scutească pe evrei de dilema de a alege între stânga radicală și cultivarea urii de sine. Oricât a suferit Herzl din cauza asimilării, în realitate el era un conservator. Respectul său față de evreimea rurală ascundea oroarea față de revoluție:

> faptul că un popor extrem de conservator a fost împins întotdeauna în rândurile revoluționarilor este o trăsătură care trebuie deplânsă – ea face parte din tragedia rasei noastre[3].

Spre deosebire de alți sioniști, Herzl nu pretindea că evreii ar avea vreun talent sau vreo virtute deosebită. El socotea, în schimb, că marea masă a poporului său duce lipsă de puterea de discernământ și de imaginație, mai cu seamă evreii urbani care îi tratau cu dispreț visurile, considerându-le o iluzie a unui *ingénu*.

De ce oare a ales Herzl să-și părăsească masa de lucru – unde dorea nespus de mult să se întoarcă – pentru a întreprinde ceea ce el numea „un experiment de psihologia maselor"[4] ? În Herzl se întâlneau cel puțin trei tendințe ale vieții intelectuale austro-ungare. În primul rând, un spirit utopic, în maniera naționaliștilor unguri, semănând cu al evreilor budapestani Hertzka și Nordau, pe care Herzl i-a egalat în fervoarea morală și i-a întrecut prin capacitatea organizatorică. Ca intelectuali născuți în Ungaria, acești publiciști considerau că e de la sine înțeles ca un scriitor să fie și agitator. Ceea ce mărea zelul lui Herzl era talentul improvizației. Animat de același spirit *délibáb* despre care vorbeam mai devreme, el a adoptat o serie de stratageme care rivalizau cu unele episoade din romanele lui Jókai, mai ales atunci când se străduia să-i câștige pentru propria sa cauză pe Papă și pe regele Italiei sau să îi ia un interviu împăratului Germaniei la Istanbul. Deși privea Ungaria – alături de Anglia – ca pe un refugiu pentru evreii asimilați din Europa, copilăria sa de evreu german, petrecută la Budapesta, îl învățase să judece în primul rând în termeni de naționalitate. Împrumutând de la maghiari obsesia identității naționale, el s-a identificat inițial cu germanii din Austria și abia mai apoi cu evreii.

În al doilea rând, Herzl a folosit tehnicile mișcărilor de mase învățate la Clubul Național-German în timpul studenției vieneze. El căuta să obțină pentru evrei acel gen de autonomie pe care Georg von Schönerer o ceruse pentru germanii din Austria. La congresele sioniste Herzl avea obiceiul să improvizeze, dispunând de retorica înflăcărată prin care și Lueger sau Schönerer se adresau adepților lor. Cu toate că Herzl scria pentru revista favorită a evreilor asimilați, el respingea liberalismul lenes al acestora ; în același sens, el critica aspru propunerile federaliste ale austromarxiștilor, care nu priveau chestiunea evreiască în termeni naționali, ci religioși. Fiu al Budapestei, Herzl dorea ca evreii să devină o națiune cu drepturi depline, la fel ca maghiarii, dar fără să oprime alte popoare.

În al treilea rând, Herzl era un conservator iozefinist, care căuta să întrețină statu-quo-ul prin aceea că încerca să-i convingă pe împărați că evreii revoluționari ar trebui să emigreze. Crezând în birocrație și preocupat de binele întregii societăți, așa cum erau acestea prezentate în opera filosofilor catolici austrieci, Herzl avea în vedere o revoluție conservatoare care să-i îndepărteze pe agitatori de ideea schimbării. Scăpând de evreii perturbatori, Europa creștină se va putea bucura de echilibru. Cum am mai menționat, Herzl credea că evreii sunt un popor conservator și s-a oferit să-i ajute pe alți conservatori, precum împăratul Germaniei și Papa, să își apere valorile. Oricât de quijotească pare această politică, ea nu se abătea de la practica iozefinistă de protejare a stabilității prin eliminarea celor care ridicau probleme. Încrederea lui Herzl în monarhi a crescut probabil după ce el a văzut cum cedase Franz Josef în fața ungurilor în 1867 și în fața susținătorilor lui Lueger, în 1897. Disponibilitatea împăratului de a face compromisuri, oricât de greu s-a mișcat acesta, l-a încurajat probabil pe Herzl să creadă că și alți monarhi, mai puțin încăpățânați, se vor grăbi să împiedice tulburările.

Cosmopolit ca structură, Herzl putea transcende ideea de imperiu, în cazul său Imperiul Habsburgic. După etapa de gestație pariziană a programului său, el a început să facă manevre la scară europeană, chiar mondială. A călătorit prin Orientul Apropiat și Rusia, vizitând orice capitală care se angaja să îl sprijine. Pentru că socialismul amenința să-i răpească posibilii adepți, el s-a străduit să-l țină la distanță. Cu toate că, în anii 1880, Herzl și-a dat obolul feacismului vienez, în 1895 el se detașase deja de orice urmă de nihilism terapeutic. La fel ca Lueger, Herzl simpatiza profund cu masele aflate în suferință, rezistând în fața discreditărilor și adulației deopotrivă de dragul acestora. Prin faptul că a combinat cele mai bune trăsături ungurești și evreiești, Herzl a ajuns să scandalizeze Viena.

Theodor Hertzka – un socialist utopic al anilor 1890

Cel de-al doilea gânditor utopic budapestan activ la Viena, ziaristul Theodor Hertzka (1845-1924), a fost mult mai puțin celebru decât Herzl[5]. Molipsit de activismul politic al intelectualilor unguri, Hertzka a studiat la Viena, unde s-a alăturat pentru o vreme școlii de economie a lui Carl Menger. În anii 1870 a fost redactorul economic al lui *Neue Freie Presse*, iar din 1886 până în 1901 a editat săptămânalul *Zeitschrift für Staats- und Volkswirtschaft*, în paginile căruia a pledat pentru comerțul liber și proprietatea cooperatistă asupra pământului. Asemenea lui Popper-Lynkeus, Hertzka se mândrea că oferă întotdeauna soluțiile cele mai simple; astfel, la începutul anilor 1890 el a propus rezolvarea crizei din industria aliajelor prin producerea monedelor dintr-un aliaj de nouă părți argint și o parte aur.

Hertzka a devenit celebru datorită romanului utopic *Freiland: Ein soziales Zukunftsbild* (*Țara liberă. O imagine a viitorului social*) (Leipzig, 1890). Romanul descrie cum un grup de europeni educați înființează o Societate Liberă Internațională în mijlocul populației masai din munții Kenyei; după câteva generații, Societatea ajunge să cuprindă tot pământul. Soluția-cheie a lui Hertzka era interzicerea chiriilor și a dobânzilor: pământul și capitalul trebuie date pe gratis antreprenorilor, care vor intra în competiție cu profit minim imediat ce nu vor mai trebui să se teamă de falimentul datorat cametei. Deși nimeni nu va avea în posesie nici pământul, nici capitalul, cu toții vor împărți bunurile în comun. Amintind de ideile lui Karl von Vogelsang și Anton Menger, Hertzka dorea să arate că motivul pentru care creșterea economică era minimă îl constituia salariul modest pe care îl primeau muncitorii în schimbul bunurilor produse. Abolind dobânda, Hertzka visa să reducă prețurile fără să contribuie prin aceasta la dispariția individualismului. *Freiland* mai conține și punctul de vedere al autorului în chestiunea statutului femeii; Hertzka susține că femeile se străduie să-i atragă pe bărbați tocmai pentru că nu dispun de drepturi legale, iar această situație le împiedică să fie mândre de propriile lor realizări. Asemenea lui Auguste Comte, Hertzka dorea să le excludă pe femei din competiția cu bărbații, astfel ca ele să poată avea grijă de copii, bolnavi și bătrâni. În efortul lui de a combina individualismul cu socialismul, Hertzka și-a găsit un aliat în Francis Bacon, pe care îl considera cel mai clarvăzător dintre gânditorii moderni. Principalul discipol al lui Hertzka a fost fizicianul Franz Oppenheimer (1864-1943), evreul berlinez, care a elaborat o întreagă sociologie în jurul ideii proprietății cooperatiste a pământului.

Pentru a-și pune în practică utopia, Hertzka a văzut posibilitatea unei lupte darwiniene între sistemele sociale bune și cele rele, insistând asupra faptului că, prin selecția naturală, sistemele bune le vor înlătura pe cele rele. În anii 1890 această convingere s-a dovedit o perioadă

contagioasă și nenumărate asemenea asociații au răsărit peste tot în Europa. În 1893 un austriac pe nume William Lane a înființat în Paraguay o Comunitate Liberă de sindicaliști, care a eșuat în momentul în care abstinentul Lane a început să excludă membrii care încălcaseră angajamentul abstinenței. După un an micuța colonie din Kenya condusă de Julius Wilhelm a început să o ducă prost. În *Entrückt in die Zukunft: Sozialpolitischer Roman* (*Dispariție în viitor. Roman social-politic*) (Berlin, 1895), Hertzka a încetat să mai apere cauza „pământului liber", apucându-se să descrie lumea de peste două sute de ani în manierea lui Bellamy din *Looking Backward* (1888). Gânditorul utopic din el anticipa abundența economică, dezvoltarea aviației, independența nevestelor și a copiilor și alte asemenea delicii la care aspiraseră comunitățile libere.

Asemenea lui Theodor Herzl, Hertzka a adus la Viena convingerea intelectualilor maghiari că locul scriitorului este în politică. Plăcerea de a se lăsa pradă viziunilor *délibáb* era eminamente utopică, făcută parcă să dea naștere unor aventuri premature, precum acele colonii ale „pământului liber". Pentru a răspunde acuzațiilor similare aduse sionismului, în prefața lui la *Judenstaat*, Herzl a făcut distincția între propunerea sa și cea a lui Hertzka. *Freiland*, spune Herzl, include utopia pentru că nu există nici un rău presant care să trebuiască îndepărtat, în timp ce statul evreilor e conceput pentru a pune capăt unei mari suferințe. Deși Herzl subestima necesitatea discutării problemei sociale, el avea dreptate atunci când afirma că planul lui Hertzka nu avea mai multe șanse de succes decât planurile lui Popper-Lynkeus.

Max Nordau – intelectualul utopic deziluzionat atacă degenerarea

Al treilea gânditor utopic evreu budapestan, Max Nordau (1849-1923), este cunoscut mai ales pentru faptul că a fost locotenentul lui Herzl[6]. Fiul unui rabin pe nume Südfeld, Nordau a obținut doctoratul în medicină la Budapesta în 1876, după care, patru luni mai târziu, s-a mutat la Paris, unde a practicat medicina. În Franța, Nordau a devenit celebru printr-o serie de tratate foiletonistice, care acuzau civilizația industrială că aduce cu sine degenerarea. Nordau l-a întâlnit pe Herzl în 1895, iar peste zece ani i-a luat locul ca șef al sionismului politic, petrecându-și restul vieții la Paris. La treizeci și cinci de ani el avea părul nins, ochii negri și barba neagră, semănând cu un profet evreu.

Deși mult mai lipsit de iluzii decât Hertzka sau Herzl, Nordau a devenit mai popular ca scriitor. În *Die konventionellen Lügen der Kulturmenschheit* (*Minciunile convenționale ale civilizației*) (Leipzig, 1883), care a numărat zece ediții într-un singur an, Nordau a reformulat, cu o retorică flamboaiantă, protestul iluminismului francez la adresa

instituțiilor tradiționale cum sunt biserica, monarhia, aristocrația și căsătoria. Pentru a contraataca duplicitatea, el a susținut etica naturală, bazată pe noțiunea de solidaritate a lui Ludwig Feuerbach; într-o bună zi, credea Nordau, cuvântul „umanitate" va înceta să mai fie o abstracțiune, denumind un sentiment de frăție împărtășit de toată lumea.

Nordau a devenit și mai celebru atacând morala de *fin-de-siècle* în lucrarea sa în două volume, *Entartung* (*Degenerarea*) (Berlin, 1892-1893). Extinzând cercetările începute de criminologul Cesare Lombroso (1836-1909), el califică arta modernă drept degenerată (*enartet*). Invocând teoria darwinistă a variabilelor utile, Nordau a postulat faptul că un geniu contribuie la progresul existenței, pe când un degenerat nu încurajează decât regresul. Nordau a respins teza lombrosiană potrivit căreia genialitatea presupune nevroza. Geniul este, credea Nordau, un progresist și o persoană unică, pe când degenerescența este atavică și autoreproductivă. În epoca modernă, regresivitatea câștigă teren în ritm amețitor. În locul idealurilor de frăție și sacrificiu de sine ale iluminismului, Nordau descoperă în rândurile intelectualilor și ale marii burghezii un adevărat cult pentru mistică, celebrat de Verlaine, Tolstoi și Meterlinck. În diabolicul Baudelaire, în estetul Oscar Wilde și în sadicul Friedrich Nietzsche ungurul vede egomania, la fel cum pasiunea pentru aspectele scabroase a lui Zola și Gerhart Hauptmann prejudiciază, spune el, opera acestora. Cu o încredere în sine imperturbabilă, Nordau preia critica lui Hanslick la Wagner, pe care îl numește masochist; el îi respinge pe prerafaeliți și pe Ruskin pentru că erau mistici și condamnă misticismul lui Tolstoi, considerându-l o reînviere a ideologiei sectei scopiților. Mai mult, Nordau compară cultul lui Baudelaire pentru prostituate cu emoțiile neprihănite din *Hermann și Dorothea* a lui Goethe (1798); Puvis de Chavannes își arată degenerescența prin pictura în nuanțe stinse, ca și cum nu ar putea să vadă în culori.

În ciuda admirației sale pentru iluminism, rădăcinile lui Nordau se află în Ungaria preindustrială. Exaltând sentimentul de apropiere interumană al societății particulariste, Nordau susține că, la Paris și Berlin, dorința de autogratificare slăbește legăturile de frățietate dintre oameni. Asemenea benignului anarhist Peter Kropotkin, maghiarul implora societatea industrializată să revină la virtuțiile specifice naturii[7]. Nordau susține că regresiunea contemporană are drept sursă uzura pe care căile ferate, vapoarele cu aburi, telefoanele, telegraful și fabricile[8] o exercită în timp asupra liderilor. Degenerescența modernă se răspândește mai rapid decât cea din Roma imperială, pentru că boala atingea pe atunci în primul rând păturile sărace, pe când acum corupția începe de la vârf și coboară încet spre bază.

Nordau a trăit toate frustrările unui spirit utopic. Văzând cum îi sunt obstrucționate fanteziile *délibáb*, el a parcurs drumul de la utopie la denigrarea modernității. Cu o aroganță care o depășea pe cea a lui Otto Weininger, Nordau îi informa pe criticii cărții *Entartung* că, din

douăzeci câți erau, de la nouăsprezece nu avea nimic de învățat. Pentru a respinge remarca ridicolă că el însuși era un degenerat, ungurul și-a acuzat recenzenții că au călcat în picioare standardele de dragul vânturării unei victorii retorice[9]. O lipsă totală de umor îi exacerba satisfacția de sine; atunci când Sigmund Freud a trecut pe la el, în 1885 sau 1886, psihiatrul l-a găsit insuportabil de vanitos[10]. În rândul foiletoniștilor, Nordau se distingea prin comportamentul său de o mare seriozitate.

Pe parcursul ieremiadelor sale, Nordau a îmbrățișat convingerea maghiarilor că sarcina primordială a unui scriitor este aceea de a edifica. El i-a calificat drept imorali pe susținătorii ideii de *l'art pour l'art*. În loc să provoace o stare de elevație, naturaliștii disprețuiesc viața, gratificându-i pe cititorii lor cu iluzii egoiste. Respingând obiecția că îi imputase unui scriitor trăsăturile propriului său caracter, Nordau a dat un răspuns pontifical: acest procedeu este justificat atunci când toate creațiile unui scriitor conțin vicii, asemenea operelor lui Ibsen și Baudelaire, afirmând în continuare că un om imoral „a scris astfel pentru că nu putea scrie altfel, iar cărțile lui sunt niște confesiuni"[11]. Nordau a aplicat tuturor artiștilor din lume un standard specific maghiar. El se aștepta ca orice scriitor să-i urmeze pe Jókai și Eötvös, îndemnând cetățenii să își servească patria.

Ca sionist, exaltarea lui Nordau era vecină cu clarviziunea. Afacerea Dreyfus l-a alarmat chiar mai mult decât îl tulburase pe Herzl. În 1898 el se aștepta ca francezii să înceapă să-i omoare pe evrei, cu toate că a întrezărit și un posibil obstacol în fața unui eventual masacru asemănător nopții Sf. Bartolomeu: evreii seamănă cu francezii din Sud. Nici chiar o țară degenerată nu le putea pretinde oamenilor să poarte însemne de identificare rasială[12]. Nordau a citat câteva articole din 1898 din *L'Osservatore Romano*, care îi denunțau pe evrei pentru faptul că au părăsit ghetourile pentru a răspândi în lume ciuma gândirii liberale. Într-o epocă de decădere, biserica romano-catolică a dorit să-i anihileze pe evrei la fel de tare ca Franța republicană. Nordau a fost unul dintre puținii scriitori care, în timpul derulării afacerii Dreyfus, a prevăzut ceva din Armaghedonul care avea să vină peste patruzeci de ani.

26

Sociologia cunoașterii. Un truism maghiar

Georg Lukács sau dialectica formei față cu viața

Prea puțini gânditori au încercat atât de asiduu să ascundă continuitatea dintre prima partea a carierei lor și modul de gândire ulterior cum a făcut-o Georg Lukács (1885-1971). Unul dintre efectele sentimentului de iubire amestecată cu ură față de tinerețea sa pre-marxistă a fost ascunderea adevărului că el a creat de fapt sociologia literaturii și a că influențat profund sociologia cunoașterii. O a doua consecință este aceea că oricine încearcă să-i comenteze gândirea trebuie să-i contrazică, într-o oarecare măsură, propria interpretare[1].

Georg Lukács a fost fiul lui Josef von Lukács (m. cca 1924), directorul Băncii de Credit General din Ungaria. Din câte am putut afla, familia nu era înrudită cu Béla Lukács (1847-1901), ministrul de finanțe care a ajutat la organizarea Expoziției Mileniului din 1896, și nici cu László Lukács (1850-1932), prim-ministru în 1913. Georg von Lukács, cum s-a numit până în 1918, a fost crescut într-una dintre acele familii burgheze de evrei asimilați în care se vorbea limba germană și care se bucurau de un mare prestigiu social. În 1913 și, din nou, în 1922, nimeni altul decât Thomas Mann a fost oaspete în casa tatălui lui Lukács[2]. După ce a studiat la început dreptul, în 1906 Georg von Lukács și-a luat doctoratul în literatură la Budapesta cu esteticianul fechnerian Zsolt Beöthy (1844-1922). Începând din 1902, fiind încă la gimnaziu, el scria cronică de teatru pentru revista *Magyar Szalon*, avându-l ca model pe impresionistul berlinez Alfred Kerr (1867-1948). În 1904 a fost unul dintre co-fondatorii Teatrului Thalia din Budapesta, unde se juca Ibsen, Strindberg și Cehov, teatrul încercând să imite Scena Liberă berlineză a lui Otto Brahm și teatrul naturalist al lui André-Léonard, parizianul Théâtre libre. În 1908 Lukács și-a refăcut disertația în ungurește, iar cele două volume intitulate *Dezvoltarea teatrului modern* (Budapesta, 1911) au câștigat râvnitul premiu al societății conservatoare „Kisfaludy". În 1908 el a participat la înființarea revistei *Nyugat*, în care a publicat, între 1908 și 1910, zeci de eseuri. În perioada 1909-1910 a studiat la Berlin cu Georg Simmel, pe care îl caracteriza în 1918 drept un personaj

de tranziție – un impresionist și un pluralist, ale cărui experimente în sociologie au marcat un stadiu necesar în propria sa evoluție[3].

În timpul anului 1910 Lukács a călătorit prin Italia și Franța, corespondând cu dramaturgul Paul Ernst (1866-1933). Iarna lui 1911-1912 și-a petrecut-o la Florența, după care s-a stabilit la Heidelberg pentru a studia cu Max Weber și cu evreul galițian Emil Lask (1875-1915). Printre prietenii lui Lukács din această perioadă se numără Friedrich Gundolf, Ernst Bloch și, cu totul surprinzător, Stefan George. Lukács îl vizita deseori pe Max Weber, a cărui văduvă, Marianne, și-l amintește ca pe un tânăr curtenitor, alert în conversație și stăpân pe sine în societate. Ea adaugă faptul că în acea perioadă Lukács susținea că tocmai atunci conflictul dintre Dumnezeu și Lucifer se apropia de punctul culminant, care urma să ducă fie la salvarea, fie la distrugerea omenirii. Pentru a obține abilitarea, Lukács scria un tratat de estetică, întreprindere pe care Max Weber, Emil Lask și Ernst Bloch o urmăreau cu interes. În 1917 părți din acest tratat au fost publicate în *Logos*[4]. Scriitorul mai lucra și la o carte despre Dostoievski, a cărei introducere a fost publicată în 1916 sub titlul *Die Theorie des Romans* [ed. rom. *Teoria romanului. O încercare istorico-filosofică privitoare la formele marii literaturi epice*, trad. Viorica Nișcov, prefață de N. Tertulian, Editura Univers, 1977 – n.t.]. În acel an el a fost pentru o scurtă perioadă cenzor, întrucât fusese declarat inapt pentru front.

După doi ani de călătorii între Budapesta și Heidelberg, la sfârșitul lui 1917 Lukács s-a stabilit la Budapesta, pentru a participa la Școala Liberă de Umanioare condusă de Karl Mannheim. Sub influența colegului său sindicalist Ervin Szabó (1877-1918), în decembrie 1918 a intrat în proaspăt înființatul partid comunist din Ungaria[5]. Începând cu acest moment, el a renunțat la particula „von". În timpul republicii bolșevice a lui Béla Kun, Lukács a fost comisar adjunct pentru cultură, scriind mai multe eseuri și articole pentru ziarele de propagandă. În septembrie 1919 el a fugit la Viena unde, după o scurtă perioadă de detenție, a locuit până în 1929. În 1920, ca delegat la Congresul Mondial al Internaționalei Comuniste ținut la Moscova, a avut ocazia să-l întâlnească pe Lenin. În ianuarie 1922 l-a întâlnit pentru scurt timp la Viena pe Thomas Mann, căruia i-a servit, parțial, ca model pentru figura iezuitului comunist Naphta din *Muntele vrăjit* (1924)[6].

Din 1919 până în 1924, Lukács a concurat cu Béla Kun, care fugise la Moscova, pentru preluarea conducerii Partidului Comunist Maghiar din exil. Cele nouă eseuri scrise de el între martie 1919 și decembrie 1922, publicate în *Geschichte und Klassenbewusstsein: Studien über marxistische Dialektik* (Berlin, 1923 ; retip. Neuwied, 1968), au provocat un asemenea scandal printre leniniștii ortodocși încât autorul lor a fost îndepărtat din Comitetul Central, i s-a luat redația revistei *Kommunismus* din Viena și a fost atacat dur pentru deviaționismul său hegelian. După ce s-a căsătorit, la Viena, cu Gertrund Bortstieber, Lukács a locuit în casa soției, într-o sărăcie de nedescris[7]. În 1929, timp de trei luni, el a

stat ilegal în Ungaria, după care a plecat la Berlin. Între 1930 și 1931 a lucrat la Institutul Marx-Engels din Moscova, unde Nikolai Ryazanov pregătea pentru tipar manuscrisele tânărului Marx, recent descoperite. În următorii doi ani, a trăit printre literații marxiști din Berlin, după care s-a mutat la Moscova. În 1933 Lukács a rupt tăcerea autoimpusă cu privire la criticile din *Geschichte und Klassenbewusstsein* (*Istorie și conștiință de clasă*), pentru a denunța influența lui Simmel, Weber și Dilthey asupra operei sale de tinerețe[8]. La Moscova, a scris *Der junge Hegel* (terminată în 1938; apărută la Zürich, în 1948) și alte eseuri despre romanele secolului al XIX-lea și despre Thomas Mann. În 1945 s-a întors la Budapesta, unde a și rămas, cu excepția unei scurte perioade de exil (1956-1957), publicând mai mult ca oricând.

Voi susține în continuare că există o legătură certă între eseurile lui Lukács din 1908, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, și exegeza gândirii germane din perioada anilor '30 și de după aceasta. În eseurile despre Novalis și Kassner, scrise la vârsta de douăzeci și trei de ani, Lukács articula deja problema centrală a gândirii sale: relația dintre formă și viață. Cum interacționează categoriile obiective ale rațiunii cu impulsurile sufletului și ale societății care sfidează forma? Pe tot parcursul carierei sale, Lukács a fost fascinat de o singură polaritate fundamentală, formulând o dihotomie între, pe de o parte, idei independente de experiența *à la* Bolzano și Lask și, pe de altă parte, experiența irațională, *à la* Nietzsche și Dilthey. De o parte el situează forma, eul gânditor, ipostaza metafizică, visele – încarnări ale categoriilor lui Lask și ale propozițiilor-în-sine ale lui Bolzano; de cealaltă parte se orânduiesc viața, sufletul, unicitatea, realitatea exterioară, societatea – manifestări disparate ale oarbei voințe de putere a lui Nietzsche și ale iraționalei *Erlebnis* a lui Dilthey. După ce postulase că orice scriitor trebuie să ajungă la o înțelegere a relațiilor dintre aceste două domenii, tot restul vieții Lukács i-a clasificat pe scriitori în funcție de cum reușeau să se raporteze la acestea.

În *Die Seele und die Formen* (ediția maghiară, Budapesta, 1910; ediția germană extinsă, Berlin, 1911), Lukács a publicat zece eseuri, scrise între 1908 și 1910, în care analiza relațiile dintre formă și viață. Datorită stilului rapsodic din *Die Seele und die Formen*, care amintește de Rudolf Kassner, este util să luăm în considerare în primul rând inter-relația dintre formă și viață, eu și societate din *Die Theorie des Romans*[9]. Aceasta este cea mai bine articulată operă a lui Lukács, fiind scrisă în perioada 1914-1915 ca un răspuns consternat la modul entuziast cu care majoritatea intelectualilor germani au salutat izbucnirea primului război mondial.

În *Die Theorie des Romans* Lukács distinge două modalități prin care romancierii descriu distanța incomensurabilă dintre eu (sau erou) și mediu (sau societate), începând cu 1600, când lumea a descoperit pentru prima oară că este abandonată de Dumnezeu. Anumiți scriitori, pe care Lukács îi numește idealiști abstracți, restrâng zona eului în

limitele propriilor vise, unde pot să fugă de complexitatea lumii exterioare. Această abordare creează eroi fără aderență la real precum Don Quijote al lui Cervantes, Don Carlos al lui Schiller, Michael Kohlhaas al lui Kleist și, în mod paradoxal, eroii întregii comedii umane a lui Balzac. O a doua abordare, numită de Lukács romantismul deziluziei, mărește și glorifică eul, care apare grandios în comparație cu mediul. Flaubert a descris în *L'éducation sentimentale* (1869) etapele educației unui astfel de eu, care se hrănește cu propria sa sensibilitate superioară. Mediul este privit cu dispreț, iar eul, glorificat – procedee descoperite de Lukács și la Turgheniev și Tolstoi.

Împotriva acestor abordări care separă eul de viață, în detrimentul vieții, Lukács îmbrățișează Bildungsroman-ul; mai presus de orice, romanul lui Goethe, *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1795-96). Eroul goethean încearcă o reconciliere între visele sale și mediu (societate), transformându-se pe sine și societatea pe măsura propriilor lui idealuri. Lukács insistă asupra faptului că modalitatea de abordare a fiecărui scriitor nu este un reflex al preferinței personale, ci o expresie obiectivă a forțelor istorice mondiale. Consecventă premisei hegeliene, *Die Theorie des Romans* postulează o deplasare dialectică de la eu (*für sich*) spre realitatea exterioară (*an sich*) și apoi spre sinteza goetheană a celor două (*an und für sich*). Este preferabilă, crede Lukács, modalitatea în care Goethe soluționează conflictul prin influențarea pozitivă reciprocă a eului și a mediului. Dostoievski a oferit o nouă modalitate de sinteză prin care eul sacrificial încorporează conflictul în scopul transformării de sine și a societății.

Aceeași triadă hegeliană subîntinde cele trei eseuri din *Die Seele und die Formen* (*Sufletul și formele*). Utilizând un vocabular ușor modificat, Lukács disecă aici modalitățile variate și inadecvate ale relației dintre formă (sau rațiune) și viață (sau suflet). Cele două se pot reconcilia doar în tragedie. Kierkegaard dorește să subjuge viața formei și, după cum vedem din relația sa cu Regine Olsen, naufragiază în această tentativă. Dintre poeții romantici care au încercat să-și găsească refugiul în formă, numai Novalis reușește să iasă îmbogățit. La rândul său, nici Stefan George nu se refugiază inutil în forma pură. Cei doi fac concurență idealiștilor abstracți din eseul lui Lukács din 1916: pentru a fugi de realitatea exterioară insuportabilă, ei sărăcesc eul. Romanticii deziluziei din 1916 își găsesc un echivalent în realistul burghez Theodor Storm, a cărui aventură în căutarea armoniei dintre viață și formă nu face decât să sărăcească viața. Făcând numai portretul laturii prozaice a vieții și necreând caractere pătrunse de o pasiune debordantă, el redă o realitate inofensivă. Un scriitor care se plasează între aceste două tipuri este romancierul idilic francez Charles-Louis Philippe (1874-1909), ale cărui personaje suportă o viață de disperare tăcută într-o sărăcie mic-burgheză. Eroii lui sunt atât de cufundați în mediu, încât nu pot nici măcar visa să scape de acesta. Fără să guste nici sărăcia (viața), nici propriile visuri (forma), ei oscilează între autoumilire și autoglorificare.

O stare similară de indecizie descoperă Lukács la purtătorul de cuvânt al Tinerei Viene, Richard Beer-Hofmann, ale cărui povestiri impresioniste ridică un accident din viața exterioară la rangul de inevitabilitate pentru eu. Laurence Sterne propune un alt caz, în care un impresionist, care preferă viața, se înfruntă cu un clasicist, care preferă forma.

În două eseuri-pivot, Lukács a analizat dihotomia dintre platonician și poet, stabilită de Rudolf Kassner în 1900. Ungurul își clasifică predecesorul drept un platonician care trăiește într-o perpetuă stare de căutare înfrigurată a formei, pe care știe că nu o va găsi în viață. Platonicianului i se alătură criticul, rol pe care Lukács și-l atribuie la începtul eseului. Criticul nu studiază arta din punctul de vedere al artistului, care își exagerează inevitabil unicitatea, ci din punctul de vedere al filosofului, care are privilegiul de a vedea în artă forma unită cu viața. Spirit hegelian, criticul crede că în artă forma încearcă o reconciliere cu viața. Prima lui fidelitate este, totuși, cea față de formă, ale cărei conflicte își găsesc sinteza numai în tragedie : aici Lukács dă ca exemplu operele prietenului său Paul Ernst, pentru a ilustra vechiul – și hegelianul – ideal al tragediei. Eroul tragic recunoaște în destinul său propria responsabilitate. O dată ce percepe vina ca pe un act propriu, el poate modela, în cunoștință de cauză, evenimentele din lumea exterioară, pentru a se ridica deasupra întâmplării. Acceptând pedeapsa, eroul interiorizează legile lumii exterioare ; el singur este cel care reconciliază forma cu viața.

Atât în *Die Seele und die Formen*, cât și în *Die Theorie des Romans*, Lukács pornește de la ideea poziționării metafizice a personajelor literare. Operele de complexitatea lui *Don Quijote* sau *Wilhelm Meister* sunt analizate potrivit ipostazei metafizice a autorului, dedusă din personajele sale. Scriitorii atât de diferiți cum sunt Kierkegaard și Theodor Storm sunt puși fiecare în compartimentul său cu o ușurătate suverană. Chiar înainte să studieze cu Weber și Lask, Lukács obișnuia să înghesuie operele literare într-o schemă de tipuri ideale. În 1962 el a mărturisit că *Das Erlebnis und die Dichtung* (*Trăire și poezie*) (Leipzig, 1905) a lui Dilthey a exercitat o influență decisivă asupra sa, încurajându-l să aplice tipologiile la literatură[10]. Însă entuziasmul lui Lukács pentru opozițiile polare este atât de difuz, încât impulsul de a le folosi precedă probabil influența lui Dilthey. Ce dar neașteptat i se vor fi părut maghiarului categoriile cvasihegeliene ale lui Emil Lask și ale lui Max Weber, atunci când a poposit la Heidelberg în 1912 ! Virtuozitatea lui în manipularea opozițiilor polare își găsise în sfârșit egalul.

În preajma anului 1908, polaritatea fundamentală a lui Lukács era pur și simplu formă *vs.* suflet. În 1916 aceasta luase masca hegeliană a formei față cu societatea. Fascinația față de conflictul dintre spirit și societate reflecta acea implicare politică atât de caracteristică scriitorilor maghiari. După cum am subliniat, începând cu 1830 romancierii și poeții maghiari au devenit apărători ai conștiinței naționale. În afara rolului activ din politică, Petőfi, Jókai și colegii acestora au folosit arta

pentru a edifica existența națională. Premisa lor, ca și a lui Lukács, era aceea că forma și viața, intelectul și societatea cooperează cu adevărat. Pentru ei, sinteza, pe care Lukács o vedea posibilă doar în tragedie și în opera lui Goethe, era de la sine înțeleasă. Suprema originalitate a lui Lukács nu constă în faptul că a admis ubicuitatea polarității dintre scriitor și societate – majoritatea scriitorilor unguri au recunoscut-o – ci în aplicarea acesteia la literatura nemaghiară. Prin invocarea scepticismului lui Kierkegaard, Lukács a atacat caracterul lozincard al vieții literare a țării sale. Dacă stăm bine să ne gândim, o mare parte a literaturii nemaghiare nu celebrează armonia dintre spirit și societate, ci tocmai contrariul. Eroii occidentali, spre deosebire de cei ai lui Jókai, se retrag într-o precară lume interioară a formei, cum se întâmplă la Cervantes sau Schiller, sau privesc cu dispreț viața exterioară, în maniera lui Flaubert și Turgheniev.

Fără îndoială, este o dovadă de naivitate din partea scriitorilor unguri să descrie exclusiv personaje care trăiesc pe deplin ancorate în societate, precum cele ale lui Eötvös sau Jókai. Într-o societate sfâșiată de conflicte naționale, această viziune poate foarte bine să nu fie decât o altă formă de *délibáb*, acel talent de a visa de care Lukács este atât de atașat. Tânărul Lukács a reușit totuși să transforme autoiluzionarea compatrioților săi într-un puternic instrument de analiză literară. Întorcând pe dos categoria de implicare politică, evidentă pentru literații unguri, el a demascat în cazul altor literaturi dezacordul dintre eu și societate. Ceea ce ungurii refuzau să vadă în națiunea lor, lui Lukács i se părea că se poate găsi pretutindeni. Cu câțiva ani înainte a ajunge la această idee, Lukács a participat la înființarea revistei *Nyugat*, care încerca să răspândească în Ungaria curentele literare occidentale, cu precădere pe cel francez. Printr-un curios efect de simetrie, Lukács a inversat procesul, răspândind în restul Europei ceea ce în Ungaria erau considerate niște platitudini.

Niciunde altundeva nu este Lukács mai explicit îndatorat preferințelor literaturii ungare ca în *Sociologia teatrului modern*, eseu pe care l-a scris în 1909 ca introducere la *Evoluția teatrului modern* (Budapesta, 1911)[11]. Universitarii care susțin că Hegel și Marx au fost cei care i-au atras atenția lui Lukács spre fenomenul clasei sociale se vor minuna să afle cât de mult anticipează această lucrare estetica marxistă. În ea Lukács explică măsura în care evoluția teatrului este intim legată de ideea unei elite culturale aflate în căutarea unui refugiu în fața maselor urbane. În teatrul modern nu se înfruntă pasiunile, ci ideologiile, exemplificând întreaga competiție dintre indivizi din societatea capitalistă. Individualismul burgheziei cultivate a apărut ca armă în lupta de a înlocui economia medievală a ghildelor. În locul pasiunilor care sfidează rațiunea din tragedia antică, teatrul demască acum calculele raționale ale ariviștilor din rândurile burgheziei. Frustrarea pe care Hebbel și Ibsen le atribuie eroilor lor dă la iveală prăbușirea individualismului glorificat de secolul al XVIII-lea.

Sociologia teatrului modern conține mult mai multe analize concrete decât *Die Seele und die Formen*. Este probabil prima lucrare care analizează detaliat modul în care clasa socială a spectatorilor de teatru influențează tema teatrală. În acord cu polaritatea fundamentală a lui Lukács, dihotomia dintre dramaturg și public corespunde celei dintre formă și viață. Dramaturgul trebuie să aleagă acea formă sau ipostază metafizică în stare să cucerească publicul prin reflectarea propriilor lui prejudecăți. Un dramaturg popular trebuie să împărtășească lipsurile publicului său, în vreme ce acela care va alege o formă ezoterică va trebui să facă față izolării de viață.

Această concepție a simbiozei dintre autor și public anticipează cu cel puțin nouă ani marxismul lui Lukács. Ea a reapărut într-un dialog aproape necunoscut, *Von der Armut am Geiste* (*Despre sărăcia spiritului*) (1912), care reflectă amplu dualismul maniheist despre care vorbea Marianne Weber[12]. În acest dialog, Lukács propune o etică existențialistă a sacrificiului de sine și a spiritului renunțării care amintește de Dostoievski. Un tânăr poet care suferă de răul moral, nu mult diferit de maladia morală a lui Otto Weininger, discută despre propria sa inautenticitate cu sora iubitei lui, care tocmai se sinucisese. El își face autocritica fără menajamente pentru lipsa bunătății clarvăzătoare a unui Sf. Francisc sau a prințului Mîșkin – pentru lipsa acelui dar de a ghici nevoile altora, care i-ar fi putut salva prietena. Calificând rutina societății burgheze drept un cerc de îndatoriri mecanice lipsite de moralitate, poetul salută în spiritul renunțării o etică superioară. Trebuie să fii întotdeauna gata pentru a primi misiunea venită de la Dumnezeu de a-ți pune la un loc viața risipită. Doar Dumnezeu poate deștepta în om o asemenea devoțiune, care, prin impunerea formei în fața vieții, salvează de haos realitatea exterioară.

În această lucrare existențialistă – și creștină –, Lukács elogiază Predica de pe Munte alături de Plotin, Dostoievski și Kierkegaard. În prințul Mîșkin, Alioșa Karamazov și Abraham-ul lui Kierkegaard el descoperă niște „gnostici ai faptei", care recunosc și acceptă disproporția dintre propria lor etică elevată și viața obișnuită. Poetul lui Lukács disprețuiește genul de oameni terni, care nu pot urma exemplul acestei elite, care posedă spiritul renunțării. Poetul însuși se sinucide, lăsând pe masa lui Biblia deschisă la *Apocalipsa după Sfântul Ioan Teologul*, la capitolul 3:15-16, în care îngerul îi reproșează bisericii din Laodiceea că îi adăpostește pe cei care nu sunt nici reci, nici fierbinți.

Această lucrare aproape uitată dă o anumită greutate tezei lui Lucien Goldmann după care Lukács anticipează, în eseul lui despre tragedie din *Die Seele und die Formen*, existențialismul secolului XX[13]. Numai că Goldmann își exagerează punctul de vedere atunci când spune că Lukács este cel care a văzut în moarte un garant al autenticității. După cum știm, în anii 1890 scriitorii Tinerei Viene precum Schnitzler și Beer-Hofmann au revigorat viziunea barocă a morții ca limită și eliberator, iar Rudolf Kassner i-a luat-o înainte maghiarului, atrăgându-i

atenția asupra lui Kierkegaard[14]. Inovația lui Lukács a constat mai curând în exploatarea monomaniei politice a scriitorilor unguri, aplicată literaturii nemaghiare. În timp, căutarea autenticității și a unei alte caste de servitori ai omenirii l-a împins pe Lukács spre acțiunea politică prin intermediul partidului comunist. Partidul urma să furnizeze falanga de sfinți care, săraci în spirit, îi vor asalta pe laodiceenii lumii burgheze. Viziunea maniheică a dialogului său din 1912 anticipa credința ascetică a marxistului Lukács.

Chiar și ca marxist, Lukács a continuat să sublinieze divergența dintre formă și viață. În eseurile *Klassenbewusstsein* (martie, 1920) și *Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats* (*Angajamentul și conștiința de clasă ale proletariatului*) (nedatat)[15], el folosește această polaritate pentru a face diferența dintre mentalitatea burgheziei, reprezentată de filosofia kantiană, și cea a proletariatului, descrisă de Marx și Lenin. Asemenea eroilor lui Schiller, burghezia este schilodită de idealismul abstract, care o face să se retragă din fața realității exterioare. În loc să recunoască faptul că angajamentele sociale constau în relațiile dintre oameni, burghezia vede societatea strâns legată de legile imuabile, la fel de dezumanizate ca legile naturale ale fizicii. Imaginând o societate incapabilă de schimbare, burghezia reifică relațiile sociale, privind societatea literalmente ca pe un obiect care rezistă la orice fel de inițiativă umană. În interiorul lumii ei quijotești de idealuri abstracte, burghezia abdică de la orice tentativă de schimbare socială. Lukács vede în Kant supremul purtător de cuvânt al acestei mentalități. Fără să-l menționeze pe Max Adler, el îl critică pe marxistul german Heinrich Cunow (1862-1936) pentru faptul de a fi revitalizat etica lui Kant. Tot ce poate fi valoros la Kant, spune Lukács, se subsumează criticii întreprinse de Hegel, pe baza căreia și-a construit sistemul Karl Marx.

Spre deosebire de burghezie, proletariatul reprezintă o potențială sinteză între formă și viață. Acesta a învățat să înțeleagă realitatea exterioară prin disciplina opresiunii capitaliste, iar aspirația spre libertate prin intermediul formei este îndrumată de partidul comunist. Elita partidului oferă forma, proletariatul viața, iar revoluția caută să realizeze sinteza celor două într-o nouă ordine societală, în care, la fel ca în *Wilhelm Meister*, în cele din urmă forma și viața se armonizează. Lukács credea – într-un acces de *délibáb* – că această sinteză a ajuns deja să se înfăptuiască. Având în vedere această utopie, el a crezut că are toate justificările pentru ca în 1919, în ipostaza de comisar cultural, să-și impună națiunii propria moralitate ascetică, să-i reducă la tăcere pe scriitorii reacționari care o amenințau și să interzică băuturile alcoolice, care ar fi putut întuneca mințile lucide[16]. În noua situație, credea el, angajamentele sociale vor fi o întruchipare a idealurilor. Ordinea socială va corespunde celui mai înalt scop pentru care fusese destinată de către formă, așa încât indivizii nu vor mai avea de ce să se retragă într-un idealism abstract sau în deziluzia romantică. Armonia dintre scriitor și societate, pe care Petőfi o visase, iar Jókai o presupusese, era acum realitate.

Descriind noua societate, Lukács a pus pe seama proletariatului o capacitate unică de a sesiza totalitatea experienței. Interesul economic a privat, spunea el, burghezia de capacitatea de a înțelege mai mult decât un fragment al întregului; în plus, burghezia transformă ceea ce înțelege în legi opresive. Prin starea de degradare atinsă, proletariatul a învățat să vadă relațiile sociale în întregul lor, pretinzând, în același timp, ca teoria să concorde cu practica. Deși proletariatul disprețuiește ideologiile utile burgheziei, el trebuie să admită că și acestea fac parte din realitate. Proletariatul nu are dreptul să dea complet la o parte burghezia; mai curând, individualismul burgheziei ar trebui încorporat (*aufgehoben*) în noua societate, dacă aceasta dorește să îmbrățișeze întreaga experiență.

Cuprinderea întregului, care îi asigură proletariatului un *raison d'être*, va fi împlinită prin revoluția pusă la cale de elita partidului. Deși Lukács a repudiat chemarea Rosei Luxemburg la o revoluție spontană, el a fost de acord cu aceasta că, în urma unei revoluții, marxismul își va epuiza utilitatea. Marxismul este o unealtă concepută de conștiința de clasă a proletariatului pentru a distruge societatea alcătuită din clase. Pentru că proletariatul însuși este un produs al vechii ordini, propria lui conștiință de clasă va trebui să dispară în utopia devenită realitate. Materialismul dialectic nu este un adevăr etern, ci un simplu instrument folosit de partidul comunist pentru a realiza o sinteză între formă și viață. Deja incapabil să lămurească ce se întâmpla în societatea precapitalistă, fiind un produs secundar la capitalismului, marxismul va dispărea în societatea postcapitalistă. Tocmai pentru această erezie autorestrictivă a fost Lukács ostracizat ca revizionist și antileninist; el a primit această pedeapsă cu un spirit al renunțării perfect, fără să contraatace și fără să retracteze vreodată.

Morris Watnick și alții au arătat că viziunea instrumentală a lui Lukács asupra marxismului l-a influențat pe Karl Mannheim. Depășit datorită propriului său succes, marxismul poate conține adevărul doar într-o măsură întru totul relativă; el întruchipează unilateralitatea denumită de Mannheim utopie. Instrumentalismul care l-a costat pe Lukács propria ortodoxie își are sursa în polaritatea dintre formă și viață. Această polaritate l-a determinat să recunoască faptul că atât forma, cât și viața au pretenții justificate, pe care o sinteză autentică trebuie să le înglobeze. Nu trebuie permis nici vieții, nici formei să se înăbușe reciproc, așa cum abdică Schiller de la cerințele vieții sau cum supradimensionează Turgheniev forma. Pentru că forma și viața, pe rând, trebuie lăsate să se desfășoare după legile proprii, marxismul – ca formă – nu-i poate dicta vieții ce să devină. Un astfel de marxism care sfidează viață ar degenera într-o altă formă de idealism abstract. În *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Lukács s-a străduit în van să salveze societatea comunistă de a fi reificată de către proprii ei constructori.

Deviaționismul lui Lukács își are sursa în aderența la convingerea fundamentală din tinerețe: viața și forma sunt niște frați care se

dușmănesc, dar niciunul nu ar trebui să-i permită celuilalt să îl reprime. Încă de pe vremea pionieratului lui Cervantes, au apărut în literatură nenumărate încercări, fie din partea vieții, fie din partea formei, de negare a celeilalte. Tocmai pentru că numai marxismul recunoaște relele vieții exterioare, specifice capitalismului, adepții lui Marx au prilejul unic de a susține o societate în care viața și forma vor coincide. Defectul panaceului gândit de Lukács constă în aceea că el a limitat la elita partidului demnitatea de a fi reprezentantul formei. Pentru a nu împideica o viitoare sinteză, Lukács s-a umilit în fața voinței partidului, chiar atunci când aceasta așeza într-o lumină ridicolă propriul său respect față de viață. Cu nerăbdarea unui spirit utopic, el venera în partid acea putere covârșitoare a adevărului obiectiv pe care i-o reproșase platonismului lui Kassner. Ca purtător de cuvânt al formei, partidul iradiază de maiestate, una apropiată de propozițiunile-în-sine ale lui Bolzano – tot ce decretează el este just, chiar dacă un om oarecare îi dă sau nu atenție.

După ce Hitler a luat puterea, Lukács a găsit un nou pretext pentru a îmbrățișa disciplina bolșevică. Într-o Europă occidentală în care rațiunea era anihilată, Lukács vedea în Rusia avanpostul valorilor occidentale. Rusia lui Stalin era cea care urma să realizeze sinteza dintre formă și viață și acest lucru trebuia să se petreacă în ziua în care ea își va exporta rămășițele înapoi în Europa. La Moscova, în anii '30, Lukács a formulat o acuzație la adresa propriei sale tinereți, pe care a publicat-o în *Die Zerstörung der Vernuft* (*Nimicirea rațiunii*) (Berlinul de Est, 1954). Aici el îi atacă tocmai pe cei care l-au ajutat să gândească polaritatea dintre viață și formă, reinterpretându-l pe Dilthey, Simmel și Weber – lăsându-i la o parte pe foștii săi prieteni, Gundolf și George –, denumindu-i apostoli ai schismei dintre formă și viață. Celebrând viața, aceștia o sustrag, spune el, de sub controlul formei, pregătind astfel cultul hitlerist al forței. Lukács își dezavuează propriile convingeri de dinainte de 1918, considerându-le un exemplu de idealism abstract.

Deopotrivă contorsionată și dezarmant de francă, această autocritică ascunde niște date esențiale. În operele precum *Die Seele und die Formen*, Lukács și-a arătat deschis simpatia față de idealiștii abstracți, iar după câțiva ani, în *Die Theorie des Romans*, el și-a dovedit înclinația față de romanticii deziluziei. Cu toate acestea, pe parcursul operei sale a persistat o anume preferință față de sinteza dintre viață și formă, așa cum apare ea în tragedia clasică sau în *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Atunci când Lukács s-a convertit la marxism, în 1918, el nu a făcut decât să proiecteze în politică această nostalgie a sintezei care pusese stăpânire pe el cu mai bine de un deceniu în urmă. Cel puțin la început, marxismul a promis nu cenzura, ci împlinirea.

Dacă ne vom pune întrebarea ce anume străbate toate aceste tergiversări începând cu anul 1908, răspunsul este acea înclinație înnăscută a ungurilor pentru visare numită *délibáb*; ea poate minimaliza abuzurile

prin recunoașterea viitorului sperat în aspectele lui aici-și-acum. Fie, în 1912, în glorificarea elitelor care acced la spiritul renunțării, fie în plecăciunea în fața liderilor partidului comunist, Lukács a excelat mereu în a observa în ce anume constă puterea salvatoare a fiecărei situații. Lukács exemplifică tradiția națională maghiară cu mai multă forță decât le-ar plăcea criticilor săi – sau lui însuși – să recunoască.

Emergența panrelativismului lui Karl Mannheim sub steaua lui Lukács

Modalitatea de teoretizare a lui Karl Mannheim (1893-1947) este intim legată de cea a lui Lukács. Deși mulți oameni de știință salută în Mannheim pe fondatorul sociologiei cunoașterii (*Wissenssoziologie*), principalele sale idei au fost o adaptare după ideile colegului mai vârstnic. Născut la Budapesta într-o familie evreiască burgheză – tatăl era ungur, iar mama nemțoaică –, Mannheim a studiat cu Bála Zalay, apoi, la Berlin, cu Georg Simmel și la Heidelberg cu Lask și Rickert[17]. În 1917 și 1918 el a fost șeful Școlii Libere de Umanioare din Budapesta, care recruta intelectuali socialiști pentru ca apoi aceștia să îi învețe pe muncitori. Sub titlul *Lélék és Kultura* (*Suflet și Cultură*) (Budapesta, 1918), Mannheim a editat o colecție de eseuri ale colegilor săi. În introducere[18] el celebrează concepția lukácsiană potrivit căreia forma poate fi un mijloc de a scăpa de limitările mediului. Spre deosebire de Lukács și de alți membri ai facultății, Mannheim a respins în mod specific utilizarea sociologiei pentru înțelegerea gândirii.

În 1919 Mannheim a părăsit Budapesta, dezamăgit de regimul lui Béla Kun, dar ajungând să recunoască utilitatea sociologiei. Între 1919 și 1924 a studiat la Heidelberg cu Alfred Weber; în afara audierii cursurilor lui Heidegger și Emil Lederer, Mannheim citea cărțile lui Husserl și Scheler. După ce a obținut abilitarea cu Weber în 1924, a fost lector la Heidelberg între 1925 și 1929, iar apoi, ca profesor de sociologie la Frankfurt între 1929 și 1933, a ocupat catedra lui Franz Oppenheimer. În 1933 s-a mutat la Londra, unde a început o a doua carieră, ocupându-se de planificarea socială și reforma învățământului. În perioada 1933-1941 a predat la Școala de Economie din Londra, iar din 1941 până în 1947, la Institutul pentru Educație al Universității din Londra. A murit în 1947, tocmai când urma se preia funcția de director al filialei europene a UNESCO.

Tranziția lui Mannheim de la formalismul antimarxist la sociologismul semimarxist poate fi cel mai bine analizată prin urmărirea modului în care a fost influențat de ideile lui Lukács. După cum am văzut, Lukács a răsturnat tradiția maghiară a solidarității dintre scriitor și public. În 1917 Mannheim învățase deja de la Lukács să recunoască scindarea dintre formă și viață ca problema fundamentală

a gândirii moderne. Deși, în *Suflet și Cultură*, Mannheim nu concepea decât dezacordul dintre gândire și realitatea exterioară, el era deja preocupat de relația dintre acești doi poli. Aproape toți colegii săi de la Școala Liberă de Umanioare au continuat, asemenea lui, să exploreze această problemă specific maghiară. Frigyes Antal a devenit studentul lui Max Dvořák, Béla Balázs a făcut pionierat în sociologia filmului, Arnold Hauser a scris o sociologie a istoriei artei, Ervin Szabó studiase deja rolul lui Petőfi în revoluția de la 1848, în vreme ce Béla Bartók și Zoltán Kodály culegeau folclor muzical, sursă de inspirație pentru scriitorii populiști ca Gyula Illyés (1902-).

Ca dovadă a schimbării orientării sale, în 1920 Mannheim a scris o cronică laudativă la *Die Theorie des Romans* a lui Lukács[19]. Fără să examineze cartea în detaliu, el îl lăuda pe Lukács pentru utilizarea tipurilor ideale în scopul de a relaționa concepția despre lume a scriitorilor cu cea a societății în care aceștia trăiau. Lucrând sub imperiul unor influențe atât de diverse precum cele ale premarxistului Lukács, ale lui Alfred Weber și Max Scheler, Mannheim nu și-a putut preciza propria poziție decât după apariția cărții *Geschischte und Klassenbewusstsein*. Deși a adoptat cu vioiciune sociologia lukácsiană a claselor, Mannheim a transformat maniera acestuia de a identifica adevărul cu partidul comunist într-un instrument de interpretare a întregii gândiri sociale. Mannheim postulează că orice filosofie socială trebuie să joace rolul instrumental pe care Lukács l-a rezervat marxismului. Orice corpus de gândire socială este un mijloc utilizat de o clasă socială în aparență pentru a îmbunătăți societatea, dar în realitate pentru a da o șansă propriilor interese. Fiind limitat de condițiile propriei epoci, fiecare program social trebuie să distorsioneze adevărul pentru a sprijini interesele clasei pe care o reprezintă. Afirmația eretică a lui Lukács conform căreia marxismul însuși se va perima este perfect adevărată, susține Mannheim, și se aplică întregii gândiri sociale. În *Ideologie und Utopie* (*Ideologie și utopie*) (Bonn, 1929), Mannheim a făcut distincția între ideologiile care se străduiesc să reînvie sau să mențină trecutul și utopiile care încearcă să conceapă viitorul după o anumită imagine. Nici una dintre aceste perspective nu transcende limitele pe care Lukács le-a diagnosticat în cazul marxismului și Mannheim le-a recunoscut în toate filosofiile sociale.

Îmbrățișând panrelativismul, Mannheim s-a îndepărtat decisiv de mentorul său. Lukács considera adevărul o relație dialectică între formă și viață; acești poli contrari se rafinează și se transformă reciproc până când vor ajunge să se reconcilieze în interiorul unei societăți fără clase. O scurtă perioadă, elita comunistă poate pretinde monopolul asupra adevărului, pentru că înțelege, oricât de superficial, relația dintre propriul program (forma) și viață. Totuși, curând după aceea, adevărul va migra, găsindu-și locul în rândul cetățenilor societății fără clase. Mannheim nu a adoptat niciodată o astfel de concepție dialectică a adevărului. Mai curând, el a definit adevărul conform standardului

empirismului neokantian: științele individuale trebuie să se specializeze în elaborarea de ipoteze care să explice datele domeniului lor îngust. Nu poate exista o supra-schemă capabilă să unifice datele din toate domeniile. Așa că nici un partid nu poate pretinde, pentru o perioadă oricât de scurtă, monopolul asupra adevărului. În schimb, gânditorii sociali vor trebui să pună laolaltă acele idei ale științelor specializate care sunt o promisiune a îmbunătățirii condițiilor sociale. Prin însăși natura ei, o astfel de teorie socială nu poate fi absolută. În locul elitei comuniste lukácsiene, Mannheim laudă inteligența, văzând în ea grupul cel mai bine dotat pentru a stabili scopurile sociale. Dând dovadă de o astfel de înțelegere față de diversele nevoi ale societății, Mannheim amintește de John Stuart Mill și de modul în care acesta insista să ținem seama de argumentele fiecăruia dintre adversarii noștri. Acest panrelativism, denumit de el relaționism, l-a îndemnat pe Mannheim să-și revizuiască în mod constant principiile după ce s-a stabilit în Anglia.

Unul dintre criticii cei mai necruțători ai lui Mannheim din perioada anterioară anului 1933 a fost vienezul Ernst Grünwald (1912-1933) care, ca student la Viena, a strâns materiale în vederea unei critici istorice a sociologiei cunoașterii[20]. Dacă nu ar fi murit într-un accident pe munte în anul următor – pe când lucra la o fenomenologie a limbajului –, Grünwald ar fi devenit probabil numărul unu în sociologia cunoașterii. În extrem de bine documentata *Das Problem der Soziologie des Wissens* (Viena, 1934; retip., Hildesheim, 1967), el a combătut relaționismul lui Mannheim, considerând că se contrazice singur chiar prin premise. Relaționismul susține că nici o propoziție privind societatea nu poate fi absolut adevărată, întrucât trebuie să reflecte limitele propriei societăți. Totuși, însăși această premisă constituie o astfel de propoziție despre societate, de aceea nici ea nu poate fi absolut adevărată, pentru că trebuie să-și reflecte originea socială. Astfel, tânărul, dar temerarul Grünwald a strămutat sociologia cunoașterii a lui Mannheim pe teritoriul exploziv al panrelativismului. Cu toate acestea, după cum arată Werner Stark, premisa lui Mannheim nu este o propoziție despre societate, ci despre natura constantă a omului. Astfel formulată, ea își va putea pretinde valabilitatea independent de condițiile sociale schimbătoare[21]. În ciuda exceselor tinereții, cartea lui Grünwald oferă o bună trecere în revistă a istoriei sociologiei cunoașterii, conținând analize excelente despre Lukács, Max Adler, Max Weber și mulți alții.

Grünwald nu a investigat condițiile sociale care l-au făcut pe Mannheim, cel dinainte de 1933, să privească orice propoziție despre societate ca motivată politic. Într-o anume măsură, panrelativismul reflecta partizanatul dezbaterii politice din Austro-Ungaria de după 1900, când naționaliștii apelau la absolut pentru a lua apărarea unor programe care se excludeau reciproc. Această luptă pe viață și pe moarte dintre naționalități, care l-a fascinat pe Ludwig Gumplowicz, a distrus în cele din urmă imperiul, abolind acel cadru de referință care conferise un sens luptei fiecărui partid. Dând în vileag dependența fiecărui

partizan față de întreg, colapsul din 1918 „a relativizat" fiecare platformă politică lansată de Austro-Ungaria. Lukács și Mannheim nu erau mai puțin îndatorați implicării politice tradiționale a intelectualilor maghiari. Cum am văzut, *l'art pour l'art* nu a prins rădăcini printre gânditorii unguri, a căror a doua natură le spunea să judece literatura ca pe o extensie a politicului. Stimulat de Lukács, Mannheim a lărgit această premisă pentru a susține că nu numai literatura, ci și filosofia este un vehicul al politicului. Al treilea aspect pentru care cei doi sunt datori patriei lor este faptul că amândoi au catalizat energiile creatore atât de evidente ale evreilor unguri din exil. Efortul lor nu a slăbit o clipă, de parcă ar fi fost împinși de o forță incontrolabilă să apere în fața străinilor geniul compatrioților, altminteri neglijat.

Nu este just ca Mannheim să fie cunoscut în primul rând pentru *Ideologie und Utopie*, pentru că după 1933 el a început să-și înlocuiască panrelativismul cu zelul anglo-saxon al reformei. În locul neîncrederii în utopie, Mannheim a așezat ulterior pledoaria lui Max Weber pentru intelectualii care construiesc o știință socială nedependentă de valori*, în scopul de a îndruma o societate de masă în plină afirmare. Asemenea lui Otto Neurath, Mannheim prețuia educația drept instrumentul de bază pentru transformarea elitei europene într-un cadru de referință pentru tehnocrați. Cei doi aveau aceleași interese enciclopedice și același devotament față de propășirea societății prin știință – amândoi au murit înainte de a putea realiza opera care să le încununeze cariera. Dacă Neurath a căutat să unifice limbajul științei, Mannheim a dorit ca inteligența să ajungă să conștientizeze responsabilitățile extraordinare care îi revin. Dacă Mannheim și Neurath ar fi putut colabora, probabil că ar fi adus împreună o contribuție nemaiîntâlnită, punând bazele unei sociologii a ideilor foarte cuprinzătoare. Așa cum stau lucrurile, Neurath merită să fie prețuit ca un om universal de ale cărui invenții ne folosim cu toții, în vreme ce Mannheim pare a oferi o versiune ceva mai temperată a ideilor lui Lukács, populărizând truismele maghiare în Marea Britanie și în Statele Unite.

* *Value-free* (n.t.).

27

Psihanaliști și critici de film maghiari

Sándor Ferenczi și Lipot Szondi sau devotații *délibáb*-ului

Printre adepții fideli ai lui Freud, Sándor Ferenczi (1873-1933) s-a bucurat de o afecțiune specială[1]. El era singurul discipol cu care Freud discuta despre propria sănătate. După ce a obținut doctoratul în medicină la Viena în 1894, Ferenczi s-a stabilit în Budapesta natală pentru a-și practica meseria, folosindu-se de hipnoză. În 1907 el i-a scris lui Freud, după care în anul următor l-a întâlnit și, aproape în aceeași perioadă, s-a supus analizei. După ce l-a însoțit pe Freud în Statele Unite, a adus în mișcare un număr restrâns de maghiari. La congresul de la Budapesta din septembrie 1918, Freud a salutat Ungaria drept cel mai promițător forum al psihanalizei[2]. Fiul unor evrei polonezi din Budapesta, Ferenczi s-a preocupat în 1913 de fenomenul gândirii magice prin care eul caută să evite realitatea[3]. Afirmând că toți copiii trec prin patru stadii de gândire magică – sau, altfel spus, *délibáb* –, Ferenczi susținea că dorința unui adult de a-și exercita omnipotența prin gesturi magice aduce cu sine regresia. Ungurul a analizat modul de percepție fals al realității la compatrioții lui, considerând această formă de gândire un impuls narcisist de a controla sau de a ocoli realitatea.

În *Thalassa: Versuch einer Genitaltheorie* (*Thalassa. O încercare în teoria organelor genitale*) (Viena, 1922), Ferenczi face o serie de speculații cu privire la organele genitale ale omului. Pântecul perpetuează, spune el, vâscozitatea primordială din care a apărut viața, astfel că nașterea fătului presupune ascensiunea de la existența acvatică la cea terestră. Contactul sexual împlinește dorința de scufundare și chiar înecare în mâlul primordial. Aceste ipoteze, pe care Ferenczi le-a formulat în timpul serviciului militar din 1914 și 1915, anticipează nu numai teoria rankiană a nașterii traumei, ci și conceptul lui Freud de instinct al morții. Cei doi au adoptat premisa maghiarului, potrivit căruia ontogenia reiterează filogenia, doctrină care subîntinde ceea ce Ferenczi a numit bioanaliză. Datorită imaginației sale fecunde, Ferenczi

a avut soarta inventatorilor de tip Biedermeier, precum Josef Ressel: la început ignorate, descoperirile lui au fost apoi dublate și în cele din urmă atribuite redescoperitorului.

Fantezia maghiară a lansat însă o ipoteză mult mai șocantă prin opera capitală a lui Lipot Szondi (1893-)[4]. Dacă Alfred Adler a adaptat psihanaliza la societatea Gesellschaft, Szondi a susținut relevanța acesteia în cazul societății Gemeinschaft.

Născut la Budapesta din părinți evrei ortodocși, în anii '30 Szondi și-a diminuat aderența timpurie la Freud, stabilind genealogii de neadaptați și genii. Nevoit fiind să lucreze cu criminali, epileptici și nevrotici, el a conceput un test în care fiecărei persoane i se prezintă opt fotografii; fotografiile reprezintă un homosexual, un sadic, un epileptic, un isteric, un catatonic, un paranoic, un depresiv și un maniac. Observând care dintre acestea îl atrag pe subiectul testului și pe care le respinge, Szondi a cartografiat forța relativă a celor opt pulsiuni asociate cu fotografiile. După ce a supus testului său mii de maghiari, Szondi a așezat bazele unei discipline pe care a numit-o analiza destinului (anankologie), care examinează modul în care impusurile influențează luarea deciziilor.

După ce a observat că persoanele sănătoase se căsătoresc deseori cu persoane bolnăvicioase, Szondi a avansat o teorie-a-strămoșilor în alegerea maritală. Atracția în dragoste, susține el, rezultă din prezența unor gene recesive; trăsăturile ancestrale reprimate acționează ca un fel de petitor natural. Nu există altfel de iubire decât aceea dintre genele înrudite, adică dintre persoanele care au moștenit trăsături comune de la strămoși comuni. Introducând complexul lui Oedip în genetică, Szondi a susținut că, în ciuda faptului că orice relație de dragoste presupune un incest, civilizația înlocuiește incestul prin sânge cu incestul prin genă. La primitivi, tabuurile maritale interzic căsătoria între descendenții unor bunici și străbunici comuni. În societățile urbane, indivizii care nu reușesc să depășească iubirea pentru un frate, o soră sau un părinte prin dragostea pentru purtătorul unei gene înrudite devin nevrotice sau regresează într-un comportament pervers sau criminal. După ce a publicat, în 1938, un studiu despre alegerea maritală[5], Szondi și-a perfecționat testul pentru a determina în ce măsură transmit cele opt pulsiuni impulsurile moștenite. Prin analiza statistică a mii de cupluri, el a încercat să plaseze studiul iubirii sau erologia în rândul științelor exacte.

În 1945 Szondi a emigrat la Zürich, călătoria fiindu-i întreruptă de o scurtă internare la Belsen. El și-a amplificat teoria pentru a elucida alte tipuri de alegere. Punând în ecuație alegerea și destinul, a afirmat că acest fenomen este, la fel cum se întâmplă în cazul caracterului, o proiecție a inconștientului. Toate alegerile, fie ele ale soțului/soției, carierei, prietenilor sau nevrozei, apar ca urmare a unor înclinații, în special a celor conținute de genele recesive. Într-o lume divizată între bărbat și femeie, spirit și natură, Dumnezeu și om, Szondi a salutat eul ca mediator; acesta nu sabotează nici unul dintre respectivele domenii, ci dimpotrivă, se luptă să le coordoneze. Maghiarul a reînviat noțiunea

goetheană de eu ca punct arhimedic de întâlnire a contrariilor; eul uman este, credea el, punctul de sprijin al universului.

Prin cercetarea statistică, Szondi s-a străduit să probeze o convingere adânc înrădăcinată în conștiința maghiară, și anume aceea că mâna moartă a trecutului controlează prezentul. În acest context, genele ar îndeplini rolul din dictonul lui Burke: societatea este un contract între cei vii, cei morți și cei încă nenăscuți. Insistând asupra faptului că fiecare existență declanșează un duel între genele dominante și cele recesive, Szondi a propus un dualism similar celui susținut de Christian von Ehrenfels. Accentul pus de Szondi pe strămoși a reînnoit o temă a teatrului austriac – în *Die Ahnfrau* (*Străbuna*) (1818), Grillparzer pusese în scenă efectele unui blestem strămoșesc; „un biet suflet" nerăzbunat își bântuie descendenții. În *Der böse Geist Lumpazivagabundus* (*Spiritul trist al sărmanului vagabond*) (1835), Nestroy a descris, de asemenea, niște oameni de la țară pe care ereditatea îi împinge la degenerare. Temându-se de vampiri și demoni, țăranii transilvăneni cultivau legendele despre tirania de dincolo de mormânt.

Szondi a atacat încrederea în progres cu un pesimism temperat. Pentru a respinge credința lui Alfred Adler în acel *self-made man* al societății capitaliste, Szondi și-a îndreptat atenția spre lumea rurală, a neadaptaților ereditari. Pronunțându-se împotriva marxismului și a altor utopii, Szondi a afirmat că psihoterapia nu poate face decât să ușureze alegerea între cele câteva opțiuni puse la dispoziție de către gene. Ungurul i-a minimalizat pe existențialiști pentru că ignorau costumul strâmt în care ne îmbracă genele. Dacă era de acord cu Sartre că o persoană poate alege boala sau chiar moartea, Szondi susținea însă că această „alegere" este determinată în mare parte de ereditate. Preluând înțelepciunea depozitată de societatea Gemeinschaft, Szondi a aplicat la societatea Gesellschaft truismul care spune că idioții nu pot fi socializați. Ordinea socială rațională va naufragia atâta vreme cât urmașii stau încă sub blestemul genelor dublu recesive. Oricât de mult s-ar fi lăsat pradă lui *délibáb*, corelațiile dintre ereditate și deviantă descoperite de Szondi în Ungaria lui Horthy merită întreaga atenție. Până și geneticienii, un grup destul de puțin optimist, au trecut cu vederea descoperirile lui Szondi. Fără să adopte nihilismul terapeutic, acest maghiar a scos la suprafață ceea ce împiedică binele ființei, aspect pe care, fără să îl respingă, reformatorii preferă să-l ignore.

Cinematografia – o formă artistică a gîndirii magice și a impresionismului

Calitățile care îi diferențiază pe unguri de austrieci – activismul și fantezia – au depășit domeniul psihanalizei, mergând până la modul în care intelectualii au judecat cinematografia. Dacă austriecii deplângeau această artă tehnologică, în schimb ungurii au salutat-o cu bucurie.

Franz Kafka s-a alăturat unui club de cinema praghez numai pentru a găsi că filmul este neliniștitor:

> Cinematograful perturbă privirea. Viteza mișcărilor și schimbarea rapidă de imagini îi obligă constant pe oameni să treacă peste scene. Vederea nu stăpânește imaginile, mai curând ele sunt stăpânele vederii, inundând conștiința. Cinematograful însemnă o uniformă pusă peste ochiul care, până acum, a fost neîmbrăcat[6].

Dată fiind imaginația fantasmagorică a lui Kafka, probabil că el a văzut în cinematografie un rival care poate manipula imaginile suprarealiste mai alert decât propria sa literatură.

Egon Friedell a trecut de la entuziasmul din tinerețe la una dintre cele mai acide critici ale filmului. La Berlin, în jurul anului 1912, acest impresionist vienez a salutat filmul mut, văzând în el arta epocii[7]. Prin caracterul simplificator, abrupt și lacunar, filmul reproduce perspectivele schimbătoare dragi sensibilității moderne – adică impresionismului. În anii '30 Friedell ajunsese să minimalizeze cinematografia, considerând-o chintesența a tot ce detesta în lumea postbelică. Punând-o alături de aviație, războiul cu gaze, radium și de teoria atomică, Friedell erupe într-un discurs fulminant, susținând că toate aceste nimicuri glorifică mișcarea în detrimentul seninătății. Asemenea radioului, filmul izolează artistul de publicul său, abolind sentimentul unicității, care dă viață teatrului. Deplângând intimitatea pierdută, Friedell scrie:

> Vocea omenească a învins ubicuitatea, gestul omenesc, eternitatea, dar prețul pentru toate acestea este sufletul. Se construiește Turnul Babel. [...] Radioul transmite deja concerte de privighetori și discursurile Papei. Acesta este declinul Occidentului[8].

Combinând nostalgia neo-Biedermeier cu deschiderea avidă spre noutate a impresionismului, Friedell a făcut noul mijloc de comunicare responsabil pentru distrugerea lumii sale.

Joseph Roth a fost chiar mai lacrimogen decât Friedell atunci când a aplicat filmului preferința lui pentru vechi amestecată cu o conștiință a noului. În romanul *Der Antichrist* (*Anticristul*) (Amsterdam, 1934), naratorul își amintește că în tinerețe a fost martorul următoarei întâmplări: un cinematograf itinerant îi delecta pe săteni, înainte de jurnalul de știri despre războiul ruso-japonez, cu scene având-o ca protagonistă pe Cleopatra goală. Roth îl critică dur pe proprietarul cinematografului pentru modul în care exploatează niște umbre ale unor soldați muribunzi pentru a trezi setea de sânge a clienților săi[9]. După ce a stârnit mai întâi libidoul publicului, acest capitalist a folosit umbrele soldaților pentru a-l degrada. El a substituit falsul miracol al „umbrelor vii" miracolului autentic, desăvârșind sarcina lui Anticrist și făcând din Hollywood un Hades al modernității.

Ungurii au reacționat cu mai mult echilibru în chestiunea filmului. În septembrie 1913 Georg Lukács a schițat o estetică a cinematografiei

în *Frankfurter Zeitung*. El a susținut că, deși filmul nu va înlocui niciodată teatrul, noul mijloc de comunicare își are propriul său statut[10]. În arta de a crea suspansul, cinematografia depășește teatrul, reînviind magia lui Poe, Hoffmann și Arnim prin înfrumusețarea aspectelor comune ale existenței. Plecând de la aceste constatări, scena ar trebui păstrată pentru tragedii și comediile superioare, lăsând în seama filmului o lume în care, ca într-un parc de distracții, totul este posibil. Abrogând regula cauzelor, motivelor și destinului, cinematografia proiectează niște fantezii care nu vor putea reproduce niciodată viața interioară. Chiar dacă l-au lipsit pe om de suflet, adică de puterea de a vorbi, filmele mute i-au redat acestuia trupul.

Lukács anticipează opiniile unui alt evreu ungur, Béla Balázs (1884-1949), care a publicat în 1924 prima analiză a cinematografiei care a fost citită de foarte multă lume. Născut la Szeged, Balázs a prelucrat poveștile populare maghiare în romane și piese de teatru și, în același timp, a scris și câteva librete pentru opere într-un act, precum *Castelul lui Barbă-albastră* (1911) și *Prințul de lemn* (1916) ale lui Béla Bartók. Lukács s-a plasat în fruntea celor care au luat apărarea acestei renașteri a basmelor și poveștilor magice[11]. Deja marxist, Balázs a ținut în 1917 și 1918, la Școala Liberă de Umanioare, un seminar despre poeții lirici maghiari. Pentru că îl sprijinise pe Béla Kun, în 1919 a fugit la Viena, unde, îndemnat de Alexander Korda, a început să studieze cinematografia. Pe lângă faptul că a scris o serie de scenarii, Balázs a făcut pionierat în tehnica dramatică a cinematografiei, ca autor al volumului *Der sichtbare Mensch oder die Kultur des Films* (*Omul vizibil sau cultura filmului*) (Viena, 1924). În 1930 Balázs a revizuit cartea pentru a aborda și filmul vorbit, schimbându-i titlul în *Der Geist des Films* (*Spiritul filmului*) (Halle, 1930). După ce, în perioada hitleristă, a locuit la Moscova, Balázs și-a încununat cariera de estetician cu *Der Film: Werden und Wesen einer Kunst* (*Filmul. Originea și esența unei arte*) (Viena, 1949).

În 1924 Balázs a insistat ca cinematografia să fie primită în Parlamentul Artelor. Prin tehnica sa dramatică, el intenționa să lumineze publicul și pe cineaști deopotrivă, exultând de bucurie la gândul că nu mai puțin de trei sute de mii de spectatori pot umple cele două sute de cinematografe din Viena într-o singură zi[12]. Balázs se aștepta ca filmul să echilibreze o cultură preponderent literară, învățându-i pe oameni să comunice și prin intermediul trupului. El a lăudat maniera de a dansa a lui Ruth St. Denis, pantomima și *art nouveau*-ul pentru faptul că făcuseră ca, în sfârșit, ca omul să devină vizibil. Popularizând un vocabular al gesturilor, filmul va institui o limbă internațională ușor de folosit. Ca marxist, Balázs aplauda filmul pentru că exalta obiectele obișnuite, familiare clasei muncitoare. Din păcate, spunea el, producția de film rămânea în mâinile marilor afaceriști, care celebrau puterea banului prin intermediul poveștilor cu detectivi. Filmele de mister fac din detectiv un Sfânt Gheorghe al lumii capitaliste, un apărator al

proprietății private împotriva hoților care râvnesc Sfântul Graal al finanțelor. Astfel de filme îi fascinează pe săraci, care invidiază libertatea criminalilor de a lua în râs respectabilitatea. Deplângând decorurile somptuoase care glorifică locuințele bogaților, Balázs este îndurerat pentru faptul că decorațiunile fac uitate adevăratele valori.

Încă din 1924, Balázs a demonstrat o bună cunoaștere a tehnicilor de filmare. Instantaneele, susține el, sunt specifice cinematografiei, garantându-i unicitatea în raport cu celelalte mijloace de comunicare. Prin redarea de aproape a detaliilor, aceste instantanee îi captivează pe copii, care se concentrază asupra detaliilor mai bine decât adulții. Inserate peste tot în film, instantaneele realizează accente nemaiîntâlnite, dezvăluind inteligența regizorului. Cinematograful poate trezi un sentiment de înfiorare în fața imensității, fiind capabil să evoce mai bine decât orice alt mijloc de comunicare măreția mării, furtunii sau a deșertului. Maghiarul a salutat ceea ce el numea impresionismul în film; acesta constă în descrierea evenimentelor exclusiv prin ochii unui protagonist; ca martor al lucrurilor care îl impresionează pe actor, publicul se identifică total cu acesta.

Dacă Lukács și Friedell au deplâns absența jocului pe viu al actorilor, Balázs o recomandă. Făcând diferența între textul unei piese și modul în care aceasta este interpretată, el deplânge faptul că spectatorii de teatru compară în mod greșit interpretarea unui rol de către un actor cu varianta scrisă. Din fericire, în cinematografie nu există o variantă scrisă care să impună standarde exterioare. Nu scenaristul, ci regizorul și vedetele sunt poeții care improvizează elementul dramatic al acestei arte de suprafață, în care textul se pierde în gest. Datorită filmului, în sfârșit, după mult timp, chipurile umane împlinesc premisa fizionomiștilor din secolul al XVIII-lea, potrivit căreia trăsăturile exterioare reflectă ființa interioară: frumusețea feței reprezintă o conotație a frumuseții caracterului, și invers, trăsăturile hidoase, o conotație a răutății.

Dacă în *Der sichtbare Mensch* Balázs laudă filmul mut, șase ani mai târziu, în *Der Geist des Films*, el salută apariția filmului vorbit. După 1945 Balázs a adoptat o poziție de mijloc, susținând că filmul mut și filmul vorbit reprezintă două forme de artă diferite. El își reiterează convingerea din 1924, spunând că absența sunetului intensifică poezia vizuală. În încercarea pe a descrie limbajul cinematografic, Balázs se ia la întrecere cu filosofii limbajului, Mauthner și Wittgenstein. Asemenea lor, el regretă obstacolele vorbirii, iar împreună cu Buber și Ebner, îi îndeamnă pe oameni să se confrunte unul cu altul cu mai mare francheță decât le permite pelicula. Dacă Balázs socotește gestica drept cel mai bun debușeu în fața solipsismului, Buber și Ebner laudă dialogul. Un pasionat al folclorului, Balázs supranumește filmul basmul modern care liniștește instinctele adânci ale omului, așa cum Hanns Sachs lăuda filmul pentru faptul că induce starea de vis la care aspiră orice artă. Producând fantezii, cinematografia devine cea mai populară

artă a secolului. Cinematograful este popular, avertizează Balázs, în sensul în care populația este modelată de el, și nu invers. În 1924 Balázs sesizase deja scopurile sinistre care vor degrada noua artă.

O sociologie mult mai cuprinzătoare a cinematografiei a fost realizată de colegul lui Balázs de la Școala Liberă de Umanioare, Arnold Hauser (1892-), care ținea cursuri despre diletantism. Născut la Timișoara, Hauser a studiat cu Georg Simmel și Max Weber, dar și cu Henri Bergson și Gustav Lanson la Paris, după care s-a ocupat de istoria artei în Italia, sub influența lui Max Dvořák. La Berlin a studiat, în perioada 1921-1924, cu Ernst Troeltsch și Werner Sombart, pregătindu-se să ofere o sinteză grandioasă în cele două volume ale cărții *A Social History of Art* (*O istorie socială a artei*) (Londra, 1951). Cunoscut pentru modul în care a descris mișcările de după 1830, acest tratat culminează cu o analiză a cinematografiei, scrisă de Hauser la Viena, între 1924 și 1938[13].

Hauser interpretează cinematografia ca pe o formă de artă a mașinii, adaptată pentru a transmite intuițiile pionierilor impresionismului vienez. Filmul încapsulează impresionismul prin transmiterea experienței vitezei, care a provocat nestatornicia intelectualilor urbani. La fel cum Altenberg îi descrisese pe străinii care vin și pleacă dintr-o cafenea, și obiectivul realizează o cronică a venirilor și plecărilor. Prin juxtapunerea scenelor aflate la depărtare în spațiu și timp, cinematografia face ca evenimentele să devină simultane, tot așa cum, într-un monolog interior, Schnitzler combina o serie de amintiri separate. Mai pline de viață chiar decât psihanaliza, filmele descriu „două linii diferite ale conflictului, care se intersectează și se traversează continuu". Hauser consideră că această tehnică este asemănătoare celei din teatrul expresionist – precum cel al lui Paul Adler –, care prezintă evenimente separate prin spațiu și timp, dar care „apar și sunt percepute simultan"[14]. Cinematografia spațializează timpul; ea glorifică tot ceea ce este contemporan, punând accentul pe momentul trecător. Dacă creștinii medievali contemplau viitorul – viața de după moarte –, iar romanticii trecutul, tehnologia îl forțează pe omul secolului XX să venereze prezentul. Schimbarea se produce atât de rapid încât omul se poate odihni doar într-un „acum" pasager. Un entuziasm asemănător față de montajul de film l-a animat și pe Broch, care, în afară de faptul că a scris o serie de texte pentru filme, a folosit respectiva tehnică a coordonării evenimentelor simultane în cele trei volume din *Die Schlafwandler* (Zürich, 1931-1932)* și *Der Tod des Vergil* (*Moartea lui Vergiliu*) (New York, 1945)[15].

Discutând impresionismul vienez, Hauser se prezintă pe sine drept unul dintre ultimii exponenți ai acestuia. Fără talent de foiletonist,

* Vezi versiunea românească, *Somnambulii*, traducere de Mircea Ivănescu, postfață de Cornel Ungureanu, notă biobibliografică de Gabriela Dantiș, Editura Univers, București, 2000 (n.t.).

Hauser rivalizează cu Friedell prin aria de cercetare aleasă și prin curaj, depășindu-l în ce privește puterea de discernământ. Prin educația sa multilaterală, desăvârșită sub îndrumarea, mai cu seamă, a lui Dvořák și Weber, Hauser interpretează istoria occidentală utilizând câteva premise care amintesc de Mannheim. Ca intelectuali maghiari, amândoi au înțeles cât de intimă este relația dintre gândire și societate, fiecare factor multiplicând și preluând opțiunile celuilalt. Într-un comentariu care se potrivește Ungariei mai mult decât oricărei alte națiuni, Hauser afirmă:

> întotdeauna există un scop practic, conștient sau inconștient, o tendință propagandistă manifestă sau latentă în operele de artă[16].

Ca și cum lumea întreagă ar fi guvernată de *délibáb*, Hauser susține că oamenii deformează realitatea pentru a filtra doar ceea ce vor să vadă. Datorită faptului că gândirea implică întotdeauna împlinirea dorințelor, adevărul poate fi numai parțial și înșelător (Hauser lua astfel apărarea perspectivismului, drag impresioniștilor). O asemenea viziune asupra lumii generalizează deformarea:

> Ideea că oamenii își trăiesc viața ascunzându-se de ei înșiși și de ceilalți, că adevărul cunoașterii umane este în cel mai bun caz un adevăr parțial, al unui punct de vedere, că realitatea ni se face cunoscută sub forme mereu schimbătoare și niciodată general-valabile – toate acestea nu sunt altceva decât o mostră de gândire impresionistă[17].

Hauser adaugă perspectivelor schimbătoare ale lui Schnitzler și Freud pasiunea maghiară pentru politică și conștiința marxistă a faptului că nimeni nu se poate izola de grup. Pentru a reconcilia marxismul cu impresionismul, Hauser postulează schimbarea continuă, astfel încât:

> fiecare factor este în mișcare și supus schimbării continue de sens, în care nu există nimic static, nimic valabil în absolut[18].

Pentru a-și rămâne fidel, impresionismul trebuie să îmbrățișeze atemporalul și efemerul. Acest lucru l-au încercat Alexius Meinong și Edmund Husserl în filosofie, Martin Buber și Ferdinand Ebner în teologie, Hans Kelsen și Othmar Spann în teoria socială, Robert Musil și Hermann Broch în roman. Acesta este unul dintre paradoxurile Apocalipsei Vesele, și anume că unii gânditori care au pretins că disprețuiesc impresionismul i-au îmbrățișat de fapt premisele. Pentru aceștia nu există nici o experiență, fie ea înjositoare sau elevată, care să trebuiască exclusă din gama opțiunilor umane. Lacomi de nou și totuși atenți la vechi, impresioniștii au cultivat o sensibilitate proteică, un mod de a vedea lucrurile care le-a dat posibilitatea să absoarbă toate doctrinele noii epoci.

Deși sectarii ar putea imputa acestei deschideri față de multiplicitate caracterul pueril, ea reprezintă ghidul cel mai sigur pentru înțelegerea trecutului, în special atunci când este amplificată de flerul impresionist de a detecta structurile ascunse. Pentru a dezvălui contiguitatea trecutului cu prezentul, istoricul trebuie să transforme prejudecățile în perspective și influențele declarate în instrumente. Nu sunt suficiente nici idealismul, nici pozitivismul, nici nominalismul și nici societățile de tip Gemeinschaft sau Gesellschaft. Pentru a înțelege trecutul ținând seama de propriile lui sensuri, fiecare specialist trebuie să retrăiască preconcepțiile fiecărei epoci înainte de a le integra unor premise viabile. Doar capacitatea de a coordona suprafețele cu structura poate duce la îndeplinirea acestui lucru.

Începând cu anul 1945 Hauser a propus o viziune atotcuprinzătoare a dezvoltării umanității, care îi aparține integral. Modul în care el filtrează cultura occidentală oglindește paradoxul impresionismului – și al creativității sale –, și anume că tot ceea ce este universal este și personal. Combinând aria largă de cunoștințe cu profunzimea, Hauser demonstrează modul absolut extraordinar în care Imperiul Habsburgic și-a pregătit oamenii de știință pentru a aprecia inovația. Fie că atacau, fie că aclamau modernitatea, austriecii și ungurii au explorat-o până în cel mai mic detaliu.

PARTEA A ȘASEA

PROFEȚII MODERNITĂȚII

Die Ambrosia der früheren Jahrhunderte
ist das tägliche Brot der späteren.

Ambrozia primelor secole
e pâinea cea de toate zilele a celor care au urmat.

Marie von Ebner-Eschenbach

28

Apocalipsa veselă

Criticii tehnologiei

Scriitorii austrieci au fost probabil cei mai tranșanți adversari ai modernității. Critica lor își are originea în atitudinile Biedermeier: nostalgia, iubirea de spectacol, dragostea pentru viața rurală, bucuria detaliului și pasivitatea în fața birocrației i-a caracterizat pe aproape toți intelectualii austrieci începând cu 1800. Eșecul revoluției de la 1848 a întărit aceste atitudini predilecte tocmai într-o perioadă în care științele naturii își câștigau respectul ca mod al vieții contemplative. După 1870, colapsul economic prelungit înspăimânta pătura săracă din Austria, în timp ce pătura de *nouveaux riches* își cultiva gusturile Biedermeier. Fiii acestora au fost cei care, în anii 1890, au transformat estetismul în impresionism. Generația următoare a fost afectată de primul război mondial, iar dezmembrarea imperiului și suferința atâtor tineri a dublat sentimentul nostalgiei. După 1918 intelectualii austrieci spuneau despre înfrângerea țării lor ceea ce Karl Kraus scrisese despre scufundarea *Titanicului* – că era vorba despre răzbunarea *ex machina* a lui Dumnezeu împotriva celor care își făcuseră un idol din mașină[1].

Chiar și după război, majoritatea vienezilor au continuat să-și privească orașul ca pe buricul pământului. Un amestec de urban și rural, ca un cuib așezat la poalele dealurilor acoperite cu vii și scăldat de apele unui fluviu măreț, Viena părea să fi evitat toate blestemele vieții metropolitane. Lăsând la o parte ieșirile fulminante ale lui Kraus, nu la Viena, ci la Praga domnea sentimentul deziluziei în fața decăderii orașului. În *Barbara oder die Frömmigkeit*, Werfel compară exodul țăranilor spre oraș cu o mare fugă – fuga de comunitate în anonimatul mulțimii. Cehul Alfred Kubin (1877-1959), cunoscut mai ales pentru desenele sale suprarealiste, a scris o anti-utopie intitulată *Die andere Seite : Ein phantastischer Roman* (München, 1909), în care descrie orașul industrial ca pe un ospiciu condus de un tiran nevăzut[2]. Ehrenfels dă vina pe oraș pentru creșterea alcoolismului, pentru sifilis și neglijarea copiilor, datorită faptului că tehnologia împiedică selecția naturală să-i suprime pe neadaptați. Evreul morav Jakob Julius David (1859-1906) deplângea privațiunile suferite de studenții veniți de la țară, care se

ofileau la Viena. Herzl dorea ca evreii să se întoarcă la muncile agricole, să fie eliberați de nevoia de a face paradă de valorile urbane. Kokoshka detesta masele de oameni strânse în orașele prea puțin încăpătoare, iar în *Vorstadt im Föhn* (*Mahalaua în bătaia arșiței*), salzburghezul Trakl descrie cum inundă sângele de la abator noroaiele unei suburbii. În poeme ca *Die Teilnahmslosen* și *Die Dinge und Wir*, Alfons Petzold deplânge felul în care fabricile transformă oamenii în mașini; în loc să se bucure de lucrurile făcute de Dumnezeu, oamenii se târăsc în fața unor unelte.

După primul război mondial, degenerarea demascată de aceste cassandre a alarmat aproape pe toată lumea. În *Schriftsteller und totalitäre Welt* (*Scriitorul și lumea totalitară*) (Berna, 1967), Wolfgang Rothe arată că războiul a adus cu sine ceea ce el numește lumea totalitară, în care individul a fost strivit sub mașina de război. Ca pentru a travesti dorința lui Neurath de a prelungi economia de război în timp de pace, războiul total pretinde o administrație totală pentru a controla resursele. În loc să fie un mijloc al politicului, ca la Clausewitz, războiul a devenit un substitut al măsurilor politice. Limba a început să reflecte etosul militar al comenzii și cuceririi, întruchipând ceea ce Ebner ar fi numit izolarea eului. Prostituția și traficul de droguri s-au extins, pentru a-i satisface pe soldații cu figuri angelice din afișele propagandei[3]. Duplicitatea care afecta Austria s-a răspândit și în restul Europei. În lumea totalitară sau totalizată a lui Rothe, societatea însăși este mobilizată în scopul sufocării individualității, solicitându-i unei birocrații autozeificate să se conformeze. Într-o lume devenită închisoare, evreii se simțeau profund neajutorați, ilustrând alienarea scriitorului de public, deja manifestă în cea mai mare parte a Europei și adusă de război și în Ungaria. Rothe studiază modul în care este denunțată birocrația în romanele lui Musil, Kafka și Broch sau în poezia lui Rilke și Hofmannsthal. Recunoscând faptul că civilizația se află în pericol, acești profeți au comparat anarhia impulsurilor postbelice cu anticiparea dezastrului.

În cele trei volume ale romanului *Der Mann ohne Eigenschaften* (*Omul fără însușiri*) (Berlin și Lausanne, 1930-1943), Musil descrie lumea totalizată prin evocarea inerției vieneze a anului 1913. Protagonistul romanului este Ulrich, un „om al posibilităților" care, asemenea esteților Tinerei Viene, preferă să contemple ceea ce ar putea fi în loc să-și asume ceea ce este. În deplin acord cu principiul rațiunii insuficiente, Ulrich nu poate înțelege de ce un lucru trebuie și altul nu trebuie să fie. Mult prea reticent pentru a încuraja sau a opri cabalele și delictele care îl înconjoară, Ulrich își găsește un refugiu în iubirea marcionistă pentru sora lui. Ca și în cazul lui Broch, Ebner și Rank, Musil a condamnat raționalitatea pentru faptul că inhibă împlinirea de sine:

> Uscăciunea interioară, monstruosul amestec de acuitate în amănunte și nepăsare față de întreg, imensa părăsire a omului într-un deșert

> de detalii, neliniștea, răutatea, indiferența sa fără seamăn, aviditatea de bani, răceala și violența, așa cum caracterizează ele vremea noastră, ar fi, potrivit unor asmenea observații, numai și numai urmarea pierderilor pe care le-a suferit sufletul printr-o gândire logică și exactă[4].

Musil tânjește după o societate de tip Gemeinschaft, unde atenția leibniziană acordată întregului ar putea să se continue.

În Austria acuzațiile la adresa războiului au proliferat. Am amintit deja viziunile apocaliptice ale praghezului Paul Adler. Un alt pesimist, Albert Ehrenstein, a condamnat Dumnezeul care permite un astfel de dezastru, întrebându-se: „Ce este Dumnezeu fără om?" și ajungând la concluzia că „este mai puțin decât omul fără Dumnezeu"[5]. În câteva profeții pline de frenezie, precum *Stimme über Barbaropa* (*O voce despre Barbaropa*) și *Ich bin des Lebens und des Todes müde* (*Sunt plictisit de viață și de moarte*), Ehrenstein a atacat războiul, luând cerurile drept martore ale carnagiului care murdărește pământul. În *Die Kapuzinergruft* (1938)*, Roth opinează că războiul mondial își merită numele, pentru că fiecare om și-a pierdut propria lume. Ruinând viața privată, războiul le-a mărit tuturor apetitul pentru autodistrugere: tinerii care refuzau să se însoare și să aibă copii s-au grăbit să o facă în august 1914 pentru a avea de ce să moară. Ei s-au avântat în luptă într-o stare de maxim entuziasm, ca nu cumva să revină la plictiseala de acasă[6]. În *Die vierzig Tage des Musa Dagh* (Viena, 1933), Werfel descrie fascismul unui dictator turc care i-a alungat și închis pe armeni pentru a-și perpetua puterea din timpul războiului. Într-o piesă îndelung jucată, *Wunder um Verdun* (Berlin, 1931) (*Minune la Verdun*), vienezul Hans von Chlumberg (1897-1930) și-a șocat publicul prin scena în care morții de la Verdun se scoală să dea onorul la aniversarea a douăzeci de ani de la primul război mondial. Dacă turiștii hoinăresc prin cimitirele militare, iar oamenii de stat îi laudă pe cei morți, cei sculați din morminte resping o lume a cărei ipocrizie a fost salvată prin moartea lor[7].

Printre scrierile împotriva războiului, capodopera neglijată a lui Aladár Kuncz, *Mănăstirea Neagră* (1931), dezvăluia totalitarismul oficialilor francezi. Șocul de a vedea Franța invadată a generat măsuri draconice împotriva turiștilor nevinovați. Timp de aproape cinci ani, Kuncz și peste cinci mii de alți germani și austro-ungari au zăcut în niște vechi celule, supuși hărțuielii unor gărzi sadice. Mult prea disperat pentru a găsi un sens calvarului său, Kuncz îi anticipează pe Heidegger și Sartre, descoperind că acolo unde tradiția se destramă, fiecare poate pune în loc propriile sale valori. Nimeni nu a descris atât de sarcastic nașterea lumii totalitare cum a făcut-o Kuncz.

---

* O versiune românească se găsește în: *Marșul lui Radetzky. Cripta Habsburgilor*, traducere și note de I. Cassian-Mătăsaru, respectiv, Hertha Perez și Mihai Ursachi, postfață și tabel cronologic de Marius Lazurca, Editura Univers, București, 1998 (n.t.).

Autorul maghiar nu avea de unde să știe că oficialitățile austriece îi maltratau mult mai odios pe străinii închiși. În august 1914 polonezii și sârbii de toate vârstele au fost ridicați din stațiunile turistice și închiși fără să li se dea voie să ia legătura cu familiile. În lagărele de la Gran sau Thalerhof, lângă Graz, doamnele din înalta burghezie poloneză au fost forțate să se îmbăieze goale în fața soldaților care făceau glume pe seama lor, iar preoții slavi erau puși să curețe latrinele[8]. Gărzile se distrau bătându-i pe civilii britanici care nu puteau plăti mită pentru privilegiul de a fi arestați la domiciliu. La fel cum s-a întâmplat în cazul lui Kuncz, aceste acte de terorism au fost în mare parte uitate.

Cel mai direct dintre antimilitariștii austrieci a fost Karl Kraus, care, după ce a denunțat războiul pe toată durata sa, a compilat tăieturi din ziare pentru a-și alcătui celebra *Die letzten Tage der Menschheit* (*Ultimele zile ale omenirii*). Prin personajul numit Cârcotașul (Nörgler), Kraus a dat glas unui dispreț demn de Thersit față de toți beligeranții, iar prin personajul Optimistul a satirizat capacitatea austriecilor de a justifica orice fel de comportament prin prezentarea unei probleme din toate unghiurile. Vituperând în special împotriva serviciului de presă – condus de Roda Roda – și a profitorilor, Kraus a realizat un document al nebuniei epocii. El însuși se blama pentru că încurajează sinuciderea în masă prin simplul fapt că o comentează. Conceput ca un buletin de știri prin punerea cap la cap a extraselor de presă, colajul lui Kraus anticipează romanele semidocumentare ale noii factualități (*neue Sachlichkeit*).

Războiul a adus cu sine apocalipsa industrializării, împlinind afirmațiile pe care Kraus le făcuse în 1908:

> Am fost suficient de complecși pentru a construi mașina, dar suntem prea primitivi pentru a o face să ne servească. Aplicăm traficului mondial etaloanele precare ale creierului nostru[9].

Un antimecanicism neconsolat se face auzit prin vocea lui Werfel, care îi imploră pe creștini să reconstruiască societatea Gemeinschaft pentru a stinge acest *auto-da-fé* al tehnologiei:

> Statul, războiul, știința sunt un lanț nesfârșit de capcane vampirice, care trebuie să se umple de sânge pentru a lua chipul vieții[10].

Ideea că mașinile sunt însetate de sânge a beneficiat de o formulare memorabilă din partea lui Gustav Meyrink (1868-1932) în cele trei volume de nuvele *Des deutschen Spiessers Wunderhorn: Gesammelte Novellen* (*Cornul abundenței al micului burghez*) (München, 1903-1908). Născut la Viena ca fiu al unui politician șvab și al unei actrițe germane, al cărei nume (Meyer) l-a preluat, scriitorul a lucrat la Praga într-o bancă, după care, în 1903, a devenit colaborator permanent la *Simplicissimus*. În nuvelele de dinainte de război el a prezentat toate catagoriile de oameni de știință dementi, proliferând imaginile unei lumi a distrugerii și dezumanizării cu o perversiune marcionistă. Maestru al suspansului în maniera lui E.T.A. Hoffmann și Edgar Allan Poe,

Meyrink a fost o sursă nesecată de imaginație. În *Die Pflanzen des Dr. Cinderella* (*Plantele doctorului Cenușăreasa*), Meyrink a închipuit o plantă cu ochi de om într-un hățiș de vase de sânge. În *Das Präparat*, doi prieteni descoperă că trupul unui al treilea prieten, care fusese ucis, a fost transformat în robot de către un profesor persan. În *Dr. Lederer*, un om de știință construiește un aparat care poate proiecta imagini pe cer, ceea ce face ca o gravidă să nască un copil care seamănă cu portretul proiectat cu o noapte înainte. În *Die Schwarze Kugel* (*Globul negru*), doi hinduși expun o sferă neagră care naște o ființă negativă, care absoarbe întregul univers în gol. Prin tehnica naturalistă a detaliului, Meyrink face ca ororile cele mai inimaginabile să pară fapte obișnuite. În romanul *Der Golem* (*Golemul*) (Leipzig, 1915), el a reînviat legenda despre rabinul Löw (cca 1525-1609), sfătuitor al lui Rudolf al II-lea, care a dat viață unui un uriaș de lut care teroriza străzile pragheze. Prin figurile lui spectrale, Meyrink a atras atenția că știința nu este decât o magie neagră care eviscerează trupul uman și denaturează universul.

Unele dintre fanteziile lui Meyrink au devenit realitate ca rezultat al poluării industriale. În '30 Joseph Roth a vizitat un loc la vest de Leipzig pe care fabricile de amoniac de la Leuna îl pustiiseră, depopulând satul Rundstedt și distrugând vegetația. Roth a asemănat distrugerea produsă de om cu cea de pe front:

> Mergeam prin natura muribundă; era ca și cum aș fi vizitat un pacient, nu, era mai curând ca la o înmormântare. Pacientul muribund era deja un cadavru și totdeodată propriul său cimitir. [...] Aici putregaiul este mai sănătos decât viața, degradarea e rodnică și distruge sănătatea, duhoarea ucide parfumul și urletul amuțește cântecul[11].

În această apocalipsă, gazele provenite de la fabrici distrug natura pentru a îmbogăți o mână de oameni. Probabil că cea mai cruntă disperare este cea a lui Kokoschka: la 1945, el rostea pe un ton pontifical:

> Nu ne pasă de duhoarea stâlpului funerar al lumii noastre. De când Umanismul a murit, omul nu mai are suflet, nu-l mai interesează dacă trăiește sau moare. Marșul civilizației industriale va fi marcat de ruină și distrugere, la fel ca drumul parcurs de hoardele care, cândva, au invadat Europa. Nu va mai rămâne în urmă nici o imagine a omului modern, pentru că el și-a pierdut fața și se întoarce astăzi în junglă[12].

Adoptând nihilismul terapeutic, Kokoschka, asemenea lui Roth și Kraus, a anatemizat o lume care părea să strivească orice valoare îndrăgită vreodată de om. Duplicitatea și rapacitatea din Austria îi oripilaseră pe tinerii intelectuali încă dinainte de primul război mondial. Dar cataclismul i-a revoltat, făcând ca epoca de dinainte de război, care a fost urmată de o epocă post-umană, să li se pară idilică. Apocalipsa Veselă se transformase în coșmar.

Duplicitatea incită la creativitate

Pe tot parcursul perioadei prezentate în această carte, austriecii au trăit, spre deosebire de unguri, cu sentimentul inferiorității. După cum îi scria Schnitzler cumnatei sale în decembrie 1914, expresia „un autentic austriac" avea o conotație dezaprobatoare, în schimb, dacă numeai pe cineva sau ceva „autentic german" însemna că ai rostit o laudă, considerând că lucrul sau individul respectiv e „nobil, puternic și frumos"[13]. În Austria, la fel ca în străinătate, calitățile prin care Imperiul Habsburgic se distingea de națiunile mai occidentalizate erau supuse cenzurii – Schlamperei, Protektion, particularismul și estetismul –, în vreme ce latura constructivă a acestor trăsături – toleranța, mărinimia, independența, creativitatea – trecea necomentată. Străinii și austriecii deopotrivă au accentuat aceste defecte în detrimentul virtuților sau, după cum spunea vienezul Ernst Stein (1901-1968), cu toții au interpretat:

> Grația drept ușurătate și melancolia drept poză; surplusul de trăiri drept o lipsă de principii; aparenta ușurință de a crea drept superficialitate; talentul incomparabil pentru *aperçus* drept o formă minoră; atmosfera irezistibilă drept culoare locală, aspirația spre ceea ce este european drept prezumție – un mănunchi de contradicții care au îndurerat viața atâtor oameni de valoare[14].

Aceste paradoxuri au presupus o serie de atitudini și sentimente pe care le-am numit iubire amestecată cu ură, ambivalență și duplicitate. Atunci când Freud afirma că nevroza rezultă din iubirea amestecată cu ura față de unul dintre părinți, el punea un diagnostic atitudinii austriecilor față de țară și față de ei înșiși. Ambivalența putea culmina cu ura de sine, după cum se lăuda Nestroy: „Cred ce este mai rău despre toată lumea, inclusiv despre mine, și m-am înșelat adesea"[15]. Și mai accentuat la evrei, sentimentul urii de sine putea fie să-și împingă victima spre creativitate fie să o paralizeze în mila de sine. Duplicitatea a înflorit în cazul instituțiilor ale căror demersuri contraziceau flagrant aparența. Împăratul, al cărui portret era atârnat în sălile de clasă ca un model de rectitudine, încălca buna-cuviință hărțuindu-și familia și subordonații. Se știe că el și-a jignit fiul, și-a neglijat soția, a hărțuit-o pe consoarta succesorului și și-a bătut joc de servitorii loiali. Instituțiile depășite precum cenzura presei erau administrate cu atâta neglijență de parcă s-ar fi dorit caricaturizarea lor. Regulile învechite erau ignorate, amintindu-le cetățenilor cât de capricioasă poate fi birocrația. Lipsa de castitate a preoților parohiali era trecută cu vederea, iar căsătoriile cutumiare proliferau pentru că doar ne-catolicii puteau să divorțeze. În vreme ce bordelurile satisfăceau nevoile oricărei clase sociale, profesorii universitari de la 1900 au decretat nudurile din picturile murale mult prea lascive pentru a le decora Aula. În 1879, a douăzeci și cincea

aniversare a unei căsătorii nefericite a fost sărbătorită printr-un uriaș festival. Parada a fost pusă în scenă de un egomaniac ale cărui nuduri erau apreciate doar pentru că împopoțonau decorurile istorice. În interiorul unei birocrații unde secretele afacerilor obișnuiau să transpire, toți suspectau intervențiile de sus și făceau speculații despre relațiile „personale" ale celorlalți, adică despre relațiile lor sexuale. Jocul actoricesc făcea parte din orice tranzacție; fiecare dintre părți știa să vadă în cordialitatea celeilalte o minciună. Sau, după cum spune Musil:

> În această țară se acționa întotdeauna altfel decât se gândea sau se gândea altfel decât se acționa[16].

Max Nordau a cuprins această ruptură dintre pretenție și realitate într-o critică a „minciunilor convenționale ale omenirii", în vreme ce Joseph Roth a criticat dur falsa moralitate care susținea idealurile înalte, scuzând în același timp absolut totul, la modul general. Roth sugera că Franz Josef își înșela în mod deliberat curtenii, învesmântând vulgaritatea stratagemelor lor în impasibilitatea sa regală[17]. În *Professor Bernhardi*, Schnitzler face portretul unui doctor care, pentru a acționa etic, face paradă de convențiile austriece și, în cele din urmă, ajunge în închisoare. În altă parte Schnitzler supranumește Imperiul Habsburgic sălașul nesincerității sociale:

> Aici, ca niciunde altundeva, existau conflicte puternice fără nici o urmă de ură și un fel de dragoste tandră fără nevoia de fidelitate. Între adversarii politici existau și se dezvoltatu simpatii personale frivole, în vreme ce tovarășii de partid se insultau, se ofensau și se trădau reciproc[18].

Nu este de mirare că aici impresionismul, cu gustul lui pentru sesizarea sensului latent, de dincolo de suprafață, a înflorit dând naștere unei viziuni asupra lumii. La Viena, experții în disimulare precum Bahr și Altenberg se străduiau să nu găsească nici un punct de sprijin dedesubtul fluxului de senzații, iar pozitiviștii ca Freud și Mach descopereau prin cercetări asidue legile naturii în umbra unui haos de detalii. Alții, ca Schnitzler și Schaukal, au reînviat cultul baroc al morții pentru a da vigoare vieții. În Boemia duplicitatea confirma și dizloca viziunea leibniziană. În măsura în care disimularea prevestea o ordine binefăcătoare, deși ascunsă, secretomania putea fi luată drept o ordine în care birocrația juca rolul lui Dumnezeu. O dată ce credința în bunăvoința oficială s-a stins, cum s-a întâmplat la Praga după 1880, domnia arbitrarului i-a determinat pe gânditori să-l invoce pe creatorul malign imaginat de Marcion. Legea apărea ca opresor, iar obediența în fața ei, ca o complicitate la distrugerea lumii.

Nici un grup nu a personificat atât de evident figura de Ianus Bifrons a instituțiilor imperiale ca evreii. Unul dintre motivele pentru care evreii au prosperat în Austria este dat de secolele petrecute în ghetouri,

în care se obișnuiseră să demaște și să exploateze autoamăgirea celorlalți. Prosperând ca marginali, ei sesizau oportunitățile fără să se simtă dezonorați dacă erau înfrânți. Ca și cum ar fi dorit să se disocieze de ei înșiși, scriitorii evrei se ascundeau în spatele pseudonimelor, așa cum a fost cazul lui Nordau, Altenberg, Friedell, Roda Roda, Salten, Rank și Wittels – pentru a nu-l pomeni și pe tânărul Hofmannsthal. Dornici să se apere, unii dintre evrei, precum Freud, Kraus, Weininger și Wittgenstein, au smuls vălul iluziei țesut în jurul convențiilor devenite respectabile prin trecerea timpului, în vreme ce alții, precum Popper-Lynkeus, Hertzka, Herzl și Buber, au reînviat utopiile. Fecunditatea culturală a evreilor a avut drept consecință tragică accentuarea invidiei și fricii ne-evreilor – până și evreul antisemit, nesigur pe sine, privea Germania ca pe o redută împotriva asaltului lumii slave. Faptul că evreii, pe care germanii austrieci îi insultau, venerau cultura germană era într-adevăr o ironie demnă de ingeniozitatea habsburgică. Prin fraudă și obstinație, evreul a devenit un Doppelgänger al antisemiților, afișând calitățile pe care aceștia doreau să le lichideze în ei înșuși.

Duplicitatea vieții publice încuraja creativitatea în existența privată. Pentru a îndulci relația plină de asperități dintre naționalități, austriecii au cultivat un spirit al curtoaziei care tempera ostilitatea. Trăind unii lângă alții, germanii, cehii, maghiarii, polonezii și italienii cultivați se împăcau cu românii, slovacii, sârbii, croații și rutenii care, în cea mai mare parte, erau lipsiți de o educație instituțională. Geneticianul britanic C.D. Darlington a accentuat ideea că indivizii deosebit de creatori provin, de obicei, din căsătoriile dintre persoanele cu origini complet diferite. Prin promovarea unor noi combinații genetice, explozia demografică dă naștere atât unor genii, cât și unor neadaptați. În ultima parte a secolului al XIX-lea, Imperiul Habsburgic a întreținut cea mai diversă cultură de gene din lume. După Darlington, încrucișarea de rase a dus la apariția unor indivizi cu un talent excepțional și, de asemenea, a unor persoane situate sub nivelul acceptabil, care provoacă de obicei neliniști serviciilor sociale[19]. Ambele consecințe erau bine reprezentate în imperiul lui Franz Josef.

În sfera culturii, Béla Bartók a demonstrat că apropierea dintre popoare poate genera permutări ale elementelor familiare. Pentru a explica eflorescența extraordinară a melodiilor populare în sânul Imperiului Habsburgic, Bartók a analizat ceea ce el numea intersectarea și reintersectarea motivelor muzicale. O melodie ungurească putea fi împrumutată de la slovaci, transformată de aceștia, după care ungurii pretindeau că le aparține, transformând-o, la rândul lor, într-o a treia melodie[20]. Același proces de intersectare și reintersectare a îmbogățit și vocabularul, gestica, bucătăria și țara însăși, pentru a putea face față acestei multiplicități. Convietuind printre concetățeni pe jumătate străini, aproape fiecare austriac a dezvoltat un gen de detașare pe care Walter Brecht a descris-o după cum urmează:

> o veritabilă ironie romantică, capacitatea aproape mostruoasă de a vedea și a înțelege dintr-o dată cele cincizeci și două de fețe ale unei probleme și contrariile acestora cu aceeași ușurință[21].

Forțați să gândească integrator prin întâlnirile zilnice cu atâția oameni diferiți, austriecii au rafinat arta dialogului, devenind, după spusele lui Anton Wildgans, niște „cunoscători de oameni" (*Menschenkenner*) care practicau toleranța și curtoazia pentru ca societatea să continue să existe[22].

Faptul de a fi expuși unei diversități copleșitoare atrăgea după sine o capacitate negativă, care îi încuraja pe cei asemenea lui Hermann Bahr să fie de toate pentru toți. Ins cameleonic, Bahr făcea eforturi să asimileze tot ce îi era străin – *nihil humanum alienum puto* –, așa încât nu a reușit să fie decât nestatornic. Cu toate acestea, în declarațiile sale există destulă demnitate și, în plus, un profund sentiment creștin: „Mi-am iubit întotdeauna dușmanii"[23] – la fel ca în cazul Berthei Suttner: „Îmi place să le dau voie adversarilor mei, în special celor distinși, să vorbească"[24]. Acordând atenție fiecărui adversar, antidogmaticii austrieci au reușit să creeze o tradiție a gândirii atât penetrantă, cât și atotcuprinzătoare. Mai imaginativi decât toți ceilalți, ei au combinat disponibilitatea minții cu o mare rigurozitate. Robert Musil avea probabil dreptate atunci când scria:

> Și într-adevăr, în ciuda multor detalii care ar fi indicat contrariul, Kakania era poate, la urma urmelor, chiar o țară pentru genii și probabil tocmai asta a făcut-o să cadă în ruină[25].

Maeștri ai suprafețelor și ai adâncimilor deopotrivă, gânditorii din Austro-Ungaria au așezat fundamentul pe care se întemeiază cunoașterea noastră de sine.

Realizările intelectuale ale Austriei

Care dintre inovatorii prezentați în această carte, ne putem întreba, au influențat decisiv posteritatea? Primul loc, fără îndoială, îi revine lui Freud. Nu există nici un alt gânditor austriac sau de altă naționalitate care să fi impregnat astfel conștiința contemporană, modificând fiecare fațetă a vieții economice, sociale și intelectuale. Ubicuitatea psihanalizei se bazează în mare parte pe faptul că astăzi viziunea dominantă despre lume este una pozitivistă, condimentată cu valorile impresionismului. O a doua mișcare cu mulți aderenți este cea inițiată de Buber și filosofia dialogului – asemenea psihanalizei, aceasta reconciliază pozitivismul cu impresionismul, distingând mai multe niveluri ale sufletului.

În al treilea rând, iubirea pentru fantezie a hrănit literatura austriacă. Sfidând filistinismul birocrației și pe cel al maselor, romancieri

atât de diferiți precum Kafka, Musil și Roth au proclamat suveranitatea imaginației. Repudiind tehnologia și „barbarizarea", marcioniștii și nihiliștii terapeutici au denunțat comportamentul totalitar cu un inutil simț al anticipației. Spre deosebire de scriitorii francezi și americani, autorii austrieci au cheltuit mai multă energie pentru a pune un diagnostic decât pentru a urmări vindecarea organismului bolnav.

Dincolo de formularea viziunilor care au ajuns să se constituie ca propria noastră conștiință de sine, austriecii au realizat o serie de inovații majore în aproape toate domeniile gândirii. În filosofie, pozitivismul logic și analiza lingvistică s-au răspândit, pornind de la Viena, în toate universitățile de limbă engleză. Brentano a deschis noi perspective în epistemologie, psihologie și etică, în timp ce fenomenologia lui Husserl a devenit o disciplină în sine. În teoria juridică, pozitivismul lui Kelsen a reformulat problemele acestui domeniu, în vreme ce în teoria economică, Menger și studenții săi au contribuit la fondarea analizei marginale. În teoria socială, Lukács și Mannheim au instituit disciplina pe care acesta din urmă a denumit-o sociologia cunoașterii. Așa cum a fost rafinată de discipoli, aceasta propune o detașare marcată pentru concilierea disidenților care refuză orice ordine prestabilită. Teoreticienii unguri ne-au învățat că nici un program de schimbare a societății nu poate scăpa de contaminarea socialului. Asemenea psihanalizei, sociologia cunoașterii întărește relativismul printr-o rigoare sistematică.

Nici un gânditor utopic austriac nu și-a văzut visul împlinit. Statul evreilor al lui Herzl și ideea sexualității echilibrate susținută de Mayreder au devenit realitate, iar cruciada lui Loos împotriva decorativismului a dat roade în timp. Celelalte viziuni s-au dovedit quijotești: fie că este vorba despre programul lui Popper-Lynkeus de eradicare a sărăciei, de visul păcii al lui Suttner sau de planul lui Coudenhove-Kalergi de a unifica Europa. Alăturându-se prefecționiștilor înrăiți precum Weininger și Broch, acești vizionari au rămas neaplaudați de o lume care adoră eficiența.

Poate că este prematur să evaluăm acum întreaga moștenire a gânditorilor austrieci. Un lucru e totuși limpede: talentul acestora de a gândi integrator este pe cale de dispariție. De douăzeci de ani nici o țară nu a mai produs un filosof sau un gânditor social care să rivalizeze prin forța inovației cu Freud, Husserl, Wittgenstein, Kelsen sau Neurath. Deși majoritatea europenilor și americanilor o duc mai bine decât au dus-o predecesorii lor cu cincizeci de ani în urmă, oricine a întâlnit geniul creator al austriecilor ar trebui să știe că dispariția lui este ireparabilă. Vieții intelectuale de astăzi îi lipsește talentul descoperirii și viziunile ample care îi preocupau pe cititorii anului 1900 sau chiar publicul de la 1930. Într-o epocă alexandrină, în care mulțimile de truditori nu fac decât să proceseze intuițiile acumulate cu două sau trei generații în urmă, nu putem să nu ne gândim ce număr impresionant de idei s-au născut în Imperiul Habsburgic și în statele care i-au succedat! În Statele Unite și în Marea Britanie, profesioniștii au

lăsat psihanaliza pe mâna medicilor, pe care Freud îi critica aspru, au lăsat filosofia pe seama inginerilor-de-cuvinte și au împărțit ce a mai rămas din geniul universal al unui Neurath în rândul sociologilor, urbaniștilor, filosofilor științei, istoricilor economiei, graficienilor. Prin dispariția evreilor din Praga și Viena, naziștii au dezmembrat o comunitate ai cărei membri integraseră gândirea aproape de unii singuri.

Ca nu cumva să cădem pradă nostalgiei Biedermeier, să admitem că puțini sunt intelectualii care și-ar dori reînvierea Vienei, Pragăi sau Budapestei așa cum arătau ele la începutul secolului. Inteligența tehnică ne-a amețit într-atât, încât astăzi disprețuim pur și simplu bucuriile pe care aceasta le-a abolit: culoarea locală, excentricitatea, spiritul de *noblesse oblige* și tradiția. Culegând fructele uniformității, le-am ratat pe cele ale particularismului, așa încât, cel puțin în filosofie și în teoria socială, cheltuim capitalul intelectual acumulat cât timp cele două domenii încă se mai intersectau. Satisfăcuți că în acest răstimp profităm de pe urma reformulării conceptelor, ce gânditori ne vor oferi noi puncte de vedere peste vreo douăzeci de ani? Scrutarea ultimilor douăzeci de ani ne lasă slabe speranțe în ce privește o posibilă revenire a teoreticienilor. Ce-i drept, mulțumită celor câțiva austrieci pierduți undeva prin America de Nord și Marea Britanie, gândirea integratoare nu a dispărut cu desăvârșire. După 1945 Arnold Hauser, Michael Polanyi, Friedrich von Hayek, Ludwig von Bertalanffy, Karl Popper și Ernst Gombrich și-au încununat carierele cu sinteze de mare anvergură[26]. Cu toate că astăzi aria de interese și perspicacitatea lor ne uimește, acum cincizeci de ani acestea ar fi fost considerate aproape un exercițiu de rutină.

Dacă ne imaginăm pentru o clipă că toate dorințele ni se vor împlini, vom putea vedea în operele recente ale lui Polanyi, Hayek, Bertalanffy și Ehrenzweig profilul unei societăți viitoare, care va readuce într-o lume tehnologizată calitățile care determinau avântul gândirii austriece. Toți acești gânditori utopici au cerut, fiecare în felul său, ca noua creativitate să se întemeieze pe individualism și toleranță. Pretinzând ca eul și id-ul să fie eliberate de sub povara edictelor străvechi ale supraeului, ei îndemnau la receptivitate față de propria experiență interioară. Pledoaria lor pentru spontaneitate fusese rostită ceva mai devreme de Schlick, Buber, Ebner și Rank, austriecii care au anticipat cu cea mai mare limpezime nevoile tineretului de astăzi. Pentru milioane de oameni, creativitatea a devenit un ideal, făcând suspectă orice dogmă și ridicând împlinirea de sine la rangul de arbitru suprem. Totuși, ar fi un gest necugetat din partea noastră să punem în ecuație revoluția tineretului de la sfârșitul anilor '60 cu Apocalipsa Veselă. Tinerilor de astăzi le lipsește rigoarea, sentimentul continuității și acel *savoir faire* care îi făcea pe austrieci să descopere coerența din spatele multiplicității. Asemenea deficiențe fac să pară ironic faptul că tinerii de azi caută ceea ce înaintașii lor au descoperit deja: capacitatea de a vedea viața ca pe un întreg și curajul de a-ți urma cele mai ascunse impulsuri.

Rămâne de văzut dacă o civilizație globală va putea aproxima datele care au făcut din Austria farul modernității într-o lume în derivă. Acum, când schimbarea a devenit pâinea noastră cea de toate zilele, nimeni nu poate să ne învețe mai mult decât acești *connaisseur*-i ai metamorfozei. Și totuși, cel puțin într-un sens, nu ar trebui să considerăm Imperiul Habsburgic un model de urmat. Mai mult decât alte epoci creatoare, Apocalipsa Veselă s-a privit pe sine ca un capăt de drum și nu un început. Într-adevăr, Karl Kraus și Stefan Zweig s-ar mira să afle că civilizația a supraviețuit, iar dacă le-am înșelat așteptările, asta nu se datorează nicidecum nihilismului terapeutic. Dând mai multă atenție vocilor constructive, vom avea poate timpul necesar să le invalidăm disperarea. Luată în sine, Apocalipsa Veselă ne învață, totuși, că timpul șterge mai mult decât păstrează.

NOTE

Abrevieri

ADB	*Allgemeine Deutsche Biographie*, 56 vol. (Leipzig, 1875-1912).
AJP	*American Journal of Psychology* (Ithaca, N.Y.; Austin, Tex., 1887-).
AJS	*American Journal of Sociology* (Chicago, 1895-).
ASWSP	*Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, 69 vol. (Berlin, Tübingen, Leipzig, 1883-1933).
DVLG	*Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* (Halle, Stuttgart, 1923-).
EP	*Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed.), 8 vol. (New York, 1967).
GW	Gesammelte Werke
IESS	*International Encyclopedia of the Social Sciences*, David L. Sills (ed.), 17 vol. (New York, 1968).
IJP	*International Journal of Psycho-Analysis* (Londra, 1920-).
JAPA	*Journal of the American Psychoanalytic Association* (New York, 1953-).
JCEA	*Journal of Central European Affairs* (Boulder, Colo., 1941-1964).
JCH	*Journal of Contemporary History* (Chicago, 1966-).
JMH	*Journal of Modern History* (Chicago, 1929-).
Jones Ernest	Jones, *Life and Work of Sigmund Freud*, 3 vol. (Londra, 1953-1957; a 2-a ed., vol. 1 și 2, 1956-1958) [referințele la aceste pagini se referă la ediția britanică].
KML	*Kindlers Malerei Lexikon*, 5 vol. (Zürich, 1964-1968).
MIOGF	*Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* (Viena, 1880-).
NOB	*Neue Österreichische Biographie* (Viena, 1923-).
PSQ	*Political Science Quarterly* (New York, 1886-).
SEER	*Slavonic and East European Review* (Londra, 1922-).
SKAW-Wien	*Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften* (Viena, 1850-).
YLBI	*Yearbook of the Leo Baeck Institute of Jews from Germany* (Londra, 1958-).
ZAAK	*Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, 37 vol. (Stuttgart, 1905-1943).
ZfphF	*Zeitschrift für philosophische Forschung* (Wurzbach, 1946-).

Introducere

1. O evaluare convingătoare a disputelor metodologice, începând de la 1900, apare în cartea lui Jost Hermand, *Synthetisches Interpretieren: Zur Methodik der Literaturwissenschaft*, München, 1968. Pentru controversele din domeniul istoriei filosofiei, vezi John Passmore, „Philosophy, Historiography of", *EP*, 6 (1967), 226-230; Lutz Geldsetzer, *Die Philosophie des Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert: Zur Wissenschaftstheorie der Philosophiegeschichtsschreibung und -betrachtung* (Meisenheim am Glan, 1968).
2. O analiză pătrunzătoare a secularizării îi aparține lui David L. Edwards, *Religion and Change*, Londra, 1969, în special pp. 109-157, care tratează psihologia necredinței.
3. Pentru evaluarea câștigurilor și a riscurilor de a combina analiza sinoptică și cea monografică, vezi Siegfried Kracauer, *History: The Last Things Before the Last*, New York, 1969, pp. 104-138.
4. În privința curentelor recente care studiază intelectualii angajați, vezi J.P. Nettl, „Ideas, Intellectuals, and Structures of Dissent", în Philip Rieff (ed.), *On Intellectuals: Theoretical Studies, Case Studies*, Garden City, N.Y., 1969, pp. 53-122.
5. Vezi Werner Stark, *The Sociology of Knowledge: An Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas*, Londra, 1958.
6. Doi savanți, specialiști în teoria politică a secolului al XVII-lea britanic, susțin fertilizarea reciprocă a istoriei interne a ideilor cu sociologia gânditorilor. Vezi John Dunn, „The Identity of the History of Ideas", *Philosophy*, 18 (1968), 85-104; Quentin Skinner, „Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and Theory*, 8 (1969), 3-53.
7. Pentru alte motive pentru care americanii consideră gândirea germană impenetrabilă, vezi Kurt Lewin, „Some Social-psychological Differences Between the United States and Germany" (1936), în *Resolving Social Conflicts: Selected Papers on Group Dynamics*, New York, 1948, pp. 3-33. Această analiză îi prezintă pe austriecii de dinainte de 1938 la fel ca pe nemții din perioada premergătoare anului 1933.

Capitolul 1

1. Asupra evoluției termenului *Austria*, vezi Erich Zöllner, „Formen und Wandlungen des Österreichbegriffes", în Hugo Hantsch (ed.), Erich Voegelin și Franco Valsecchi, *Historica: Studien zum geschichtlichen Denken und Forschen*, Viena, 1965, pp. 63-89. Un rezumat al încercărilor istoricilor austrieci de a-și circumscrie subiectul apare în Heinrich Ritter von Srbik, *Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart*, Salzburg, 1951, 2:80-121.
2. Despre Contrareformă în Austria, vezi Robert A. Kann, *The Problem of Restoration: A Study in Comparative Political History* (Berkeley și Los Angeles, 1968), pp. 231-278 [conține o bibliografie excelentă].
3. Despre lupta Habsburgilor împotriva turcilor, vezi Erwin Hanslick, *Österreich: Erde und Geist*, Viena, 1917; Clemens Graf zu Brandis, *Die historische Mission Österreichs in Europa*, Zürich, 1946; John Stoye, *The Siege of Vienna*, Londra, 1964; Lavender Cassels, *The Struggle for the Ottoman Empire, 1717-1740* , Londra, 1966.

4. Despre barocul austriac, vezi Heinrich Ritter von Srbik, „Abenteurer am Hofe Kaiser Leopold I (Alchimie, Technik und Merkantilismus)", *Archiv für Kulturgeschichte*, 8 (1910), 52-71; Harmann Bahr, „Vorbarock" și „Barock", în *Summula*, Leipzig, 1921, pp. 167-177; André Tibal, *L'Autrichien: Essai sur la formation d'une individualité nationale (du XVI au XVIII siècle)* (Paris, 1936); Oswald Redlich, *Weltmacht des Barock: Österreich in der Zeit Leopolds I*, Viena, 1938, a 4-a ediție, 1961; Hans Kohn, „AEIOU: Some Reflexions on the Meaning and Mission of Austria", *JMH*, 11 (1939), 513-527; Ann Tizia Leitich, *Vienna Gloriosa: Weltstadt des Barock*, Viena, 1947; Friedrich Heer, *Land im Strom der Zeit: Österreich gestern, heute, morgen*, Viena, 1958; Anna Coreth, *Pietas Austriaca: Ursprung und Entwicklung barocker Frömmigkeit in Österreich*, Viena, 1959; Therese Schüssel, *Kultur des Barock in Österreich*, a 2-a ediție, Graz, 1960.
5. În privința mentalității baroce, vezi René Wellek, „The Concept of Baroque in Literary Scholarship", *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 5 (1946), 77-109; Richard Alewyn (ed.), *Deutsche Barockforschung: Dokumentation einer Epoche*, Köln, 1965 [retipărește douăzeci și patru de articole].
6. Anna Coreth, *Pietas*, pp. 17-35.
7. *Ibid.*, pp. 43-69.
8. Oskar Kokoschka, „An Approach to the Baroque Art of Czechoslovakia", *Burlington Magazine*, 81 (noiembrie 1942), pp. 263-268.
9. În privința conceptului de iozefinism, vezi Wenzel Lustkandl, *Die josephinischen Ideen und ihr Erfolg*, Viena, 1881; Fritz Valjavec, *Der Josephinismus: Zur geistigen Entwicklung Österreichs im 18. und 19. Jahrhundert*, Brünn, 1944; Ferdinand Maas, S.J., *Der Josephinismus: Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760-1850: Amtliche Dokumente aus dem Wiener Haus-, Hof-, und Staatsarchiv*, 5 vol., Viena, 1951-1961; Roger Bauer, „Le Josephisme", *Critique*, 14 (1958), 622-639; Herbert Rieser, *Der Geist des Josephinismus: Der Kampf der Kirches um ihre Freiheit*, Viena, 1964; Zöllner, „Bemerkungen zum Problem der Beziehungen zwischen Aufklärung und Josephinismus", în *Österreich und Europa: Festgabe für Hugo Hantsch*, Graz, 1965, pp. 203-219; Klaus Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, Princeton, 1966, pp. 158-175, 394-413. Vezi și lucrările lui Eduard Winter citate în cap. 19, nota 2.
10. Heinrich Benedikt, „Der Josephinismus vor Joseph II", în *Österreich und Europa*, pp. 183-201. În privința reformelor introduse de Maria Tereza, vezi Constance Lily Morris, *Maria Theresia: The Last Conservative*, New York, 1937; Edith Murr Link, *The Emancipation of the Austrian Peasant, 1740-1798*, New York, 1949; William E. Wright, *Serf, Seigneur, and Sovereign: Agrarian Reform in Eighteenth Century Bohemia*, Minneapolis, 1966; Herman Freudenberger, „State Intervention as an Obstacle to Economic Growth in the Habsburg Monarchy", *Journal of Economic History*, 27 (1967), 493-509; Henry E. Strakosch, *State Absolutism and the Rule of Law: The Struggle for Codification of Civil Law in Austria 1753-1811*, Sydney, 1968 [evaluare critică exactă].
11. Vezi Robert Zimmermann, „Von Ayrenhoff bis Grillparzer: Zur Geschichte des Dramas in Österreich" (1864), în *Studien un Kritiken zur Philosophie und Aesthetik*, Viena, 1870, 2:1-73 [excepțională ca sursă de informații]. Despre Sonnenfels, vezi Louise Sommer, *Die österreichische Kameralisten in dogmengeschichtlicher Darstellung* Viena, 1925; retip. Aalen, 1967, 2:319-444; Kann, *A Study in Austrian Intellectual History: From Late Baroque to Romanticism*, New York, 1960, pp. 146-258.
12. În privința reacțiilor față de cenzură, vezi Walter C. Langsam, „Emperor Francis II and the Austrian Jacobins, 1792-1796", *American Historical Review*, 50 (1945), 471-490; Ernst Wangermann, *From Joseph II to the Jacobin Trials: Government Policy and Public Opinion in the Habsburg Dominions in the Period of the French Revolution*, Londra, 1959 [ușoară influență marxistă]; Denis Silagi, *Jakobiner in der Habsburger Monarchie: Ein Beitrag zur Geschichte des aufgeklärten Absolutismus in Österreich*, Viena, 1962; Leslie Bodi, „Enlightened Despotism and Literature of the Enlightenment", *German Life and Letters*, 22 (1968-1969), 324-333.

13. Vezi Josef Redlich, *Das österreichische Staats- und Reichsproblem: Geschichtliche Darstellung der inneren Politik der habsburgischen Monarchie von 1848 bis zum Untergang des Reiches*, 2 vol., Leipzig, 1920, 1:1-88; Viktor Bibl, *Der Zerfall Österreichs*, 2 vol., Viena, 1922-1924; Srbik, *Metternich: Der Staatsmann und der Mensch*, 3 vol., München, 1925-1954; R. John Rath, *The Viennese Revolution of 1848*, Austin, 1957; Otto Brunner, „Staat und Gesellschaft im vormärzlichen Österreich, în Werner Conze (ed.), *Staat und Gesellschaft im deutschen Vormärz, 1815-1848*, Stuttgart, 1962, pp. 39-78 [incisivă].
14. Vezi Carl Julius Weber, *Deutschland oder Briefe eines in Deutschland reisenden Deutschen* (1826-1828), a 2-a ediție, Stuttgart, 1834, 2:156-690, în special pp. 194-203 despre contextul politic; Heinrich Laube, *Reise durch das Biedermeier* (1834-1837), Hamburg, 1965, pp. 227-279; Frances M. Trollope, *Vienna and the Austrians*, 2 vol., Londra, 1838; „Travellers in Austria and Hungary", *The Quaterly Review*, 65 (1839-40), 234-272.
15. Despre conceptul de Biedermeier, vezi Günther Weydt, „Literarisches Biedermeier: die überindividuellen Ordnungen", *DVLG*, 13 (1935), 44-58; Paul Kluckhohn, „Biedermeier als literarische Epochenzeichnung", *DVLG*, 13 (1935), 1-43; Clemens Heselhaus, „Wiederherstellung: Restauratio-Restitutio-Regeneratio", *DVLG*, 25 (1951), 54-81; Friedrich Sengle, „Voraussetzungen und Erscheinungsformen der deutschen Restaurationliteratur", *DVLG*, 30 (1956), 268-294. Puncte de vedere critice la adresa conceptului de Biedermeier referitor la o categorie literară apar în Jost Hermand, *Die literarische Formenwelt des Biedermeier*, Giessen, 1958; Willi Flemming, „Die Problematik der Bezeichnung «Biedermeier»", *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, 8 (1958), 379-388.
16. Despre *Biedermeier*-ul austriac, vezi Wilhelm Bietak, *Das Lebensgefühl des „Biedermeier" in der österrichischen Dichtung*, Viena, 1931; Bietak, „Zwischen Romantik, Jungem Deutschland und Realismus: Eine Literatur- und Problemschau vom Standpunkt der Biedermeierforschung", *DVLG*, 13 (1935), 163-206; Bietak, „Probleme der Biedermeierdichtung", în *Beiträge zum Grillparzer- und Stifterbild*, Graz, 1965, pp. 5-20; Bauer, *„La réalité: Royaume de Dieu": Études sur l'originalité du théâtre viennois dans la première partie du 19ème siècle*, München, 1965 (excepțional de bine documentată); Rio Preisner, *Johann Nepomuk Nestroy: Der Schöpfer der tragischen Posse*, München, 1968, în special pp. 11-66 (un model de analiză literară marxistă). Despre poeții care nu au cedat pasivității de tip *Biedermeier*, vezi Antal Mádl, *Politische Dichtung in Österreich (1830-1848)*, Budapesta, 1969.
17. În privința folosirii opozițiilor polare în clasificarea societăților, vezi Horace M. Miner, „Community-Society Continua", *IESS*, 3 (1968), 174-180; Rudolf Heberle, „Tönnies, Ferdinand", *IESS*, 16 (1968), 98-103; Jürgen Habermas, „Technik und Wissenschaft als «Ideologie»?", *Man and World*, 1 (1968), 483-523, în special pp. 491-495.
18. Walter Brecht, „Österreichische Geistesform und österreichische Dichtung", *DVLG*, 9 (1931), 607-627, în special 622-623. În privința diferenței dintre instituțiile austriece și cele prusace, vezi Otto Hintze, „Der österreichische und preussische Beamtenstand im 17. und 18. Jahrhundert", *Historische Zeitschrift*, 86 (1901), 401-444.
19. Hugo von Hofmannsthal, „Preusse und Österreicher: Ein Schema" (1917), în *Ausgewählte Werke*, Frankfurt, 1957, 2:615-617. Vezi și Hofmannsthal, „Österreich im Spiegel seiner Dichtung" (1916), *ibid.*, pp. 593-605.
20. Erich Kahler, *The Jews Among the Nations*, New York, 1967, p. 10. Cea mai bună istorie a evreilor, după 1800, este probabil cartea lui Ismar Elbogen, *A Century of Jewish Life*, Philadelphia, 1944. Cu privire la evreii din Austria, vezi Josef Fraenkel (ed.), *The Jews of Austria: Essays on their Life, History and*

Destruction, Londra, 1967. Lucrări de referință indispensabile sunt: Siegmund Kaznelson (ed.), *Juden im deutschen Kulturbereich: Ein Sammelwerk*, a 3-a ediție, Berlin, 1964; John F. Oppenheimer (ed.), *Lexikon des Judentums*, Gütersloh, 1967.

21. Vezi Ben Halpern, „The Jewish Consensus", *Jewish Frontier*, 29 (septembrie 1962), 9-13; Raphael Loewe, „Defining Judaism: Some Ground-Clearing", *Jewish Journal of Sociology*, 7 (1965-1966), 153-175. În ce privește diversitatea formelor de asimilare, vezi Kurt Stillschweig, „Jewish Assimilation as an Object of Legislation", *Historia Judaica*, 8 (1946), 1-18; Jacob Neusner, „From Theology to Ideology: The Transmutation of Judaism in Modern Times", în Kalman H. Silvert (ed.), *Churches and States: The Religious Institution and Modernization*, New York, 1967, pp. 13-48 [extrem de penetrantă].
22. Immanuel Velikovsky, „Can a Newly Acquired Language Become the Speech of the Unconscious? Word-Plays in the Dreams of Hebrew-Thinking Persons", *Psychoanalytic Review*, 21 (1934), 329-335. Vezi și Mark Zborowski, „The Place of Book-Learning in Traditional Jewish Culture", în Margaret Mead și Martha Wolfenstein (eds.), *Childhood in Contemporary Cultures*, Chicago, 1955, pp. 118-141. Pentru o analiză a „mandarinismului latent" în știința de carte a evreilor, vezi Neusner, „Judaism in the History of Religions", *History and Theory*, Beiheft 8 (1968), pp. 31-45, în special 40-41.
23. Wilhelm Stekel, *Autobiography: The Life Story of a Pioneer Psychoanalyst*, New York, 1950, p. 131.
24. Hermann Broch, *Massenpsychologie: Schriften aus dem Nachlass*, Zürich, 1959, pp. 196-201.
25. Salcia Landmann (ed.), *Jüdische Witze*, München, 1963, p. 133. Despre auto-umilirea evreilor în bancurile evreiești, vezi Theodor Reik, *Jewish Wit*, New York, 1962, pp. 219-226.
26. Freud discuta bancurile despre Schnorrer în *Der Witz und seines Beziehungen zum Unbewussten* în *GW*, 6, Londra, 1940, 123-124.
27. Emil Reich, *Plato as an Introduction to Modern Criticism of Life*, Londra, 1906, pp. 116, 120-121. Fixația mamelor evreice asupra copilăriei este confirmată de Martha Wolfenstein, „Two Types of Jewish Mothers", în ediția coordonată de Mead și Wolfenstein, *Childhood*, pp. 424-440.
28. Despre *Shtetl*, vezi Solomon A. Birnbaum, „The Cultural Structure of East Ashkenazic Jewry", *SEER*, 24 (1946-47), 73-92; Mark Zborowski si Elizabeth Herzog, *Life is With People: The Jewish Little-Town of Eastern Europe*, New York, 1952. Despre evreii din Galiția, vezi Gottfried Schramm, „Die Ostjuden als soziales Problem des 19. Jahrhunderts", în Heinz Maus (ed.), *Gesellschaft, Recht und Politik*, Neuwied, 1968, pp. 353-380.
29. De exemplu, Leopold Kompert, „Schlemihl", în *Aus dem Ghetto*, Leipzig, 1848; Karl Emil Franzos, „Schiller in Barnow", în *Die Juden von Barnow: Novellen*, Stuttgart, 1877. Joseph Roth a continuat această tradiție în *Radetskymarsch*, Berlin, 1932 și *Die Kapuzinergruft*, Bilthoven, 1938.
30. Vezi Stefan Zweig, *Die Welt von Gestern: Erinnerungen eines Europäers*, Stockholm, 1942, pp. 38-39. Despre evreii vienezi, vezi Sigmund Mayer, *Die Wiener Juden: Kommerz, Kultur, Politik 1700-1900*, Viena, 1916; Hans Tietze, *Die Juden Wiens: Geschichte, Wirtschaft, Kultur*, Leipzig, 1933; Max Grunwald, *Vienna*, Philadelphia, 1936; Hugo Gold, *Geschichte der Juden in Wein: Ein Gedenkbuch*, Tel Aviv, 1966.
31. Stanislaw Andreski, „An Economic Theory of Antisemitism", în *Elements of Comparative Sociology*, Londra, 1964, pp. 291-310. Vezi și Peter G.J. Pulzer, *The Rise of Political Antisemitism in Germany and Austria*, New York, 1964; Dirk van Arkel, *Antisemitism in Austria*, Leiden, 1966. Un compendiu neglijat privind rațiunile antisemitismului îi aparține lui Eduard Fuchs, *Die Juden in der Karikatur: Ein Beitrag zur Kulturgeschichte*, München, 1921, în special pp. 195-205 privitoare la autorii satirici austrieci.

32. Vezi Otto Fenichel, „Psychoanalysis of Antisemitism" (1937), *American Imago*, 1² (1939-40), 24-39; Bruno Bettelheim, „The Dynamism of Anti-Semitism in Gentile and Jew", *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 42 (1947), 153-168; Rudolph M. Loewenstein, *Christians and Jews: A Psychoanalytic Study*, New York, 1951 [profundă; autorul e un prieten al lui Hanns Sachs].
33. Despre Rohling, vezi Gotthard Deutsch, „Rohling, August", *Jewish Encyclopedia*, New York, 1912, 10:442; Joseph Samuel Bloch, *My Reminiscences*, Viena, 1923, pp. 61-135.
34. Citat în Ernst Rychnovsky, „The Struggle Against the Ritual Murder Superstition", în *Thomas G. Masaryk and the Jews: A Collection of Essays*, New York, 1941, p. 150. Despre afacerea Polna, vezi și T.G. Masaryk, *Die Bedeutung des Polnaer Verbrechens für den Ritualmordaberglaube*, Berlin, 1900; Arthur Nussbaum, *Der Polnaer Ritualmordprozess: Eine kriminalpsychologische Untersuchung auf aktenmässiger Grundlage*, Berlin, 1906; Nussbaum, „The «Ritual Murder» Trial of Polna", *Historia Judaica*, 9 (1950), 57-74; František Červinka, „The Hilsner Affair", *YLBI*, 13 (1968), 142-157.

Capitolul 2

1. Vezi Peter Feldl, *Das verspielte Reich: Die letzten Tage Österreich-Ungarns*, Viena, 1968. Pentru ipotezele referitoare la posibilitatea ca Imperiul să fi putut supraviețui, vezi Hans Kohn, „Was the Collapse Inevitable?", în *Austrian History Yearbook*, 3.3 (1967), 250-263; Joachim Remak, „The Healthy Invalid: How Doomed the Habsburg Empire?", *JMH*, 41 (1969), 127-143.
2. Max Graf, *Legend of a Music City*, New York, 1945, p. 65.
3. Robert Waelder, „Historical Fiction", *JAPA*, 11 (1963), 629.
4. Max Brod, *Streitbares Leben, 1884-1968*, a 2-a ediție, München, 1969, p. 219.
5. Două lucrări recente conțin analize incisive ale domniei lui Franz Joseph: Heinrich Benedikt, *Die Monarchie des Hauses Österreich: Ein historisches Essay*, München, 1968; C.A. Macartney, *The Habsburg Empire, 1790-1918*, Londra, 1969, pp. 322-833 (absolut superbă – partea despre Ungaria, slab – cea despre Boemia; puțină istorie intelectuală). Un rezumat util al vieții cărturărești înainte de 1945 este cartea lui Anatol Murad, *Franz Joseph I of Austria and His Empire*, New York, 1968.
6. Eduard Hanslick, „Aus meinem Leben", *Deutsche Rundschau*, 80 (1894), 35. Vezi de asemenea Mór Jókai, „Denkrede auf Kronprinz Rudolf", *Ungarische Revue*, 9 (1889), 385-406.
7. Vezi Julius Szeps (ed.), *Kronprinz Rudolf: Politische Briefe an einem Freund 1882-1889*, Viena, 1922.
8. Berta Szeps, *My Life and History*, New York, 1939, pp. 20-151, în special 146-151. O reinterpretare fundamentală apare în Fritz Judtmann, *Mayerling ohne Mythos: Ein Tatsachenbericht*, Viena, 1968.
9. Berta Szeps, *My Life and History*, pp. 147-148.
10. *Ibid.*, pp. 22-23, 151.
11. Josef Redlich, *Schicksalsjahre Österreichs 1908-1919: Das politische Tagebuch Josef Redlichs*, 2 vol., Graz, 1953, 1:235.
12. Paul Nikitsch-Boulles, *Vor dem Sturm: Erinnerungen an Erzherzog Thronfolger Franz Ferdinand*, Berlin, 1925, pp. 217-225 [redactată de secretarul particular al arhiducelui]; Theodor von Sosnosky, *Franz Ferdinand der Erzherzog-Thronfolger: Ein Lebensbild*, München, 1927, pp. 226-229.
13. „Ich bin ein Pechvogel." Albert Schäffle, *Aus meinem Leben*, Berlin, 1905, 2:70.
14. Despre cele două cercuri, vezi Comte Paul Vasili, *La Société de Vienne*, Paris, 1885; A.S. Levetus, *Imperial Vienna: An Account of Its History, Traditions, and Arts*, Londra, 1905, pp. 364-398; Nora Fugger, *The Glory of the Habsburgs: Memoirs*, New York, 1932, cap. 1-4.

15. Martin Freud, *Sigmund Freud: Man and Father*, New York, 1958, p. 29.
16. Virginio Gayda, *Modern Austria: Her Racial and Social Problems*, Londra, 1915, p. 201.
17. Mór Jókai, *Black Diamonds* (1870), New York, 1896, p. 241.
18. Discursul din 17 februarie 1888 este citat în Robert Arthaber, „Engelbert Pernerstorfer", *NOB*, 2 (1925), pp. 105-106. Vezi și Oscar Jászi, *The Dissolution of the Habsburg Monarchy*, Chicago, 1929; retip. 1961, p. 237. Despre Otto, vezi Erich Graf von Kielmansegg, *Kaiserhaus, Staatsmänner und Politiker*, Viena, 1966, pp. 130-142.
19. R.H. Bruce Lockhart, *Retreat from Glory*, Londra, 1934, pp. 60-61. Vezi și Fred Hennings, *Solange er lebt: Aus dem Wien de Jahrhundertwende*, Viena, 1968, pp. 41-43.
20. Lockhart, *Retreat from Glory*, p. 184. Vezi și Willi Frischauer, *The Grand Hotels of Europe*, New York, 1965, pp. 118-138.
21. Graf, *Legend*, pp. 69-70.
22. Hans Sachs, *Freud: Master and Friend*, Cambridge, Mass., 1946, p. 27.
23. Olga Schnitzler, *Spiegelbild der Freundschaft*, Salzburg, 1962, p. 27.
24. Fugger, *The Glory of the Habsburgs*, pp. 284-285.
25. Wolf von Schierbrand, *Austria-Hungary: Polyglot Empire*, New York, 1917, pp. 173-175.

Capitolul 3

1. Vezi Alexander Spitzmüller, *„...und hat auch Ursach', es zu lieben"*, Viena, 1955, în special pp. 174-198 despre Franz Joseph.
2. Vezi Ernst Lothar, *Das Wunder des Überlebens: Erinnerungen und Ergebnisse*, Viena, 1961, pp. 27-28. Pentru portretele literare ale demnitarilor mărunți, vezi Marie von Ebner-Eschenbach, „Ein Spätgeborener" (1875); Franz Werfel, *Der Tod des Kleinbürgers*, Viena, 1927.
3. Vezi Alexander Spitzmüller, „Emil Steinbach", *NOB*, 2 (1925), 48-62.
4. Despre legislația în domeniul protecției sociale, vezi Ludwig Brügel, *Soziale Gesetzgebung in Österreich von 1848 bis 1918: Eine geschichtliche Darstellung*, Viena, 1919. Despre situația anterioară, vezi René Lavollée, *Les classes ouvrières en Europe: Études sur leur situation matérielle et morale*, Paris, 1884, 2:297-353.
5. Despre *Reichsrat*, vezi Gustav Kolmer, *Parlament und Verfassung in Österreich*, 8 volume, Viena, 1902-1914 [acoperă perioada dintre 1848 și 1904]; în privința miniștrilor, vezi Alois von Czedik, *Zur Geschichte der k.k. österreichischen Ministerien 1861 bis 1916: nach den Erinnerungen*, 4 vol., Viena, 1917-1920.
6. Mark Twain, „Stirring Times in Austria", *Harper's Magazine*, 96 (1898), 530-540; pentru o urmare, vezi Twain, „Concerning the Jews", *ibid.*, 99 (1899), 527-535. Vezi și Berthold Sutter, *Die badenischen Sprachenverordnungen von 1897*, 2 vol., Graz, 1965, 2:106-108. Pentru o comparație cu alte parlamente, vezi Georg Jellinek, „Parliamentary Obstruction", *PSQ*, 19 (1904), 579-588; Brita Skottsberg, *Der österreichische Parlamentarismus*, Göteborg, 1940 [acoperă perioada de la 1848 până la 1938].
7. Freud, *Die Traumdeutung*, a 8-a ediție, *GW*, 2/3, Londra, 1942, p. 275.
8. Vezi Frank Pentland Chambers, *The War Behind the War, 1914-1918*, New York, 1939, pp. 179-186; Arthur J. May, *The Passing of the Hapsburg Monarchy 1914-1918*, 2 vol., Philadelphia, 1966.
9. Archibald Colquhoun și Ethel Colquhoun, *The Whirlpool of Europe: Austria-Hungary and the Habsburgs*, Londra, 1907, p. 210. Alte exemple în E.B. Lanin, „Count Taafe and Austrian Politics", *Contemporary Review*, 63 (1893), 279-304, în special 297.
10. Maria Hornor Landsdale, *Vienna and the Viennese*, Philadelphia, 1902, p. 358.

11. Karl Kraus, „Aus dem dunkelsten Österreich" (1906), în *Sittlichkeit und Kriminalität* (1908), Frankfurt, 1966, pp. 203-207.
12. Kraus, „Der Hexenprozess von Leoben", 1904, *ibid.*, pp. 83-97.
13. Kraus, „Der Fall Riehl" (1906) și „Die Ära nach dem Prozess Riehl" (1907), *ibid.*, pp. 180-199 și 207-215.
14. Vezi William A. Jenks, *Austria under the Iron Ring 1879-1893*, Charlottesville, Va., 1965, pp. 141-157.
15. În privinta procesului Friedjung, vezi Karl Kraus, „Prozess Friedjung" (1909), în *Untergang der Welt durch schwarze Magie* (1922), în *Werke*, 8, München, 1960, 23-40; Herman Bahr, „Prozess Friedjung", *Neue Rundschau*, 21 (1910), 240-250; Virginio Gayda, *Modern Austria*, Londra, 1915, pp. 289-291; Henry Wickham Steed, *Through Thirty Years, 1892-1922: A Personal Narrative*, 2 vol., Garden City, 1924, 1:308-314. Despre modul în care înalții funcționari lăsau să se scurgă anumite informații în presă, vezi Kurt Paupié, *Handbuch der österreichischen Pressegeschichte, II. Die zentralen pressepolitischen Einrichtungen des Staates*, Viena, 1966.
16. În privința tehnicilor de cenzură, vezi J.M. Vincent, „Politics and History at Vienna", *The Nation*, 53 (nov. 1891), 443-445; Eugene Limedorfer, „Great Newspapers of Continental Europe. IV. Austrian and Hungarian Newspapers", *The Bookman*, 11 (1900), 149-157. În privinta cenzurii din timpul războiului, vezi Paupié, *Handbuch*, 2:148-173.
17. Berta Szeps, *My Life and History*, New York, 1939, pp. 62-63. Kurt Paupié, *Moritz Szeps: Werk, Persönlichkeit und Beziehungen zum Kaiserhaus* (1949) – lucrare la care nu am avut acces.
18. Pentru un tur de orizont al presei, vezi Paupié, *Handbuch*, vol. 1 (1960). Vezi și Adam Wandruszka, *Geschichte einer Zeitung: Das Schicksal der „Presse" und der „Neuen Freie Presse" von 1848 bis zur zweiten Republik*, Viena, 1958.
19. Cea mai completă istorie a vieții militare îi aparține lui Alfons Danzer, *Unter den Fahnen: Die Völker Österreich-Ungarns in Waffen*, Viena, 1889. Vezi și Franz Neubauer, *Die Gendarmerie in Österreich 1848-1924*; Herbert V. Patera, *Unter Österreichs Fahnen: Ein Buch vom österreichischen Soldaten*, Graz, 1960; Ludwig Jedlicka, *Unser Heer: 300 Jahre österreichisches Soldatentum in Krieg und Frieden*, Viena, 1963 [cu accent asupra perioadei post-1914]; Friedrich Wallisch, *Servus, Herr Oberst*, Graz, 1965. Nu am avut acces la cartea lui Georg Auffarth, *Inhalt und Form: Das Buch vom Offizier*, Viena, 1910.
20. Emil Reich, „The Crisis in Hungary", *Contemporary Review*, 88 (1905), 642-645.
21. „Ein Offizier ist ein jämmerliches Wesen, jeder beneidet den Gleichgestellten, tyrannisiert den Untergebenen und fürchtet sich von dem Höheren, und je höher er selbst ist, desto mehr fürchtet er sich." Freud, *Briefe 1873-1939*, a 2-a ediție, Frankfurt, 1968, p. 226 [scrisoare din 1 septembrie 1886].
22. Wilhelm Stekel, *Autobiography: The Life Story of a Pioneer Psychoanalyst*, New York, 1950, p. 82.
23. Gayda, *Modern Austria*, pp. 248-249.
24. Richard Alewyn, *Über Hugo von Hofmannsthal*, ediția a 3-a, Göttingen, 1963, pp. 78-79.
25. Vezi Hans Kohn, *Living in a World Revolution: My Encounters with History*, New York, 1964, pp. 86-87.
26. Vezi R.Cl. Bachofen von Echt, „The Duel in Germany and Austria", *Nineteenth Century*, 53 (1903), 678-685. Acesta rezumă cartea lui Gustav Hergsell, *Duellkodex*, Viena, 1891.
27. Vezi Alfonso de Bourbon, „Efforts to Abolish the Duel", *North American Review*, 175 (1902), 194-200; Bourbon, „The Fight Against Duelling in Europe", *Fortnightly Review*, 90 (1908), 169-184.
28. Vezi Schnitzler, *Freiwild* (1896) și, de asemenea, comentariile acestuia despre obligativitatea duelului, citate în Reinhard Urbach, *Arthur Schnitzler*, Velber,

1968, pp. 47-48. Vezi şi Ferdinand von Saar, *Leutnant Burda* (1887), în *Das erzählerische Werk*, 3 vol., Viena, 1959, 1:307-374.

29. Landsdale, *Vienna*, pp. 203-204.
30. Despre Redl, vezi Adalbert Graf von Sternberg, *Warum Österreich zugrunde gehen musste*, a 4-a ediţie, Viena, 1927, pp. 117-129; Robert B. Asprey, *The Panther's Feast*, New York, 1959 [relatare bine documentată, pe jumătate ficţionalizată]; Egon Erwin Kisch, *Wie ich erfuhr, dass Redl ein Spion war: Zwölf Reportagen*, East Berlin, 1961; Kisch, *Der rasende Reporter: Klassische Reportagen*, Hamburg, 1961, pp. 255-298.
31. Vezi Moritz Auffenberg-Komarów, *Aus Österreichs Höhe und Niedergang: Eine Lebensschilderung*, München, 1921; Sternberg, *Warum*, pp. 130-138.
32. Despre biserica romano-catolică din Austro-Ungaria, vezi Ernst Viktor Zenker, *Kirche und Staat mit besonderer Rücksichtigung der Verhältnisse in Österreich*, Viena, 1909; Joseph A. Wodka, *Kirche in Österreich: Wegweiser durch ihre Geschichte*, Viena, 1959 (conţine multe detalii); F.M.M. Steiner, „Church and State in Austria", *Dublin Review*, 233 (1959), 107-121; Erika Weinzierl-Fischer, *Die österreichischen Konkordate von 1855 und 1933*, München, 1960; Herbert Rieser, *Der Geist des Josephinismus: Der Kampf der Kirche um ihre Freiheit*, Viena, 1964; Severin R. von Lama, *Am tiefsten Quell: Mystik in Österreich*, Viena, 1964; Gerhard Silberbauer, *Österreichs Katholiken und die Arbeiterfrage*, Graz, 1966; Erika Weinzierl-Fischer şi Ferdinand Klostermann, *Kirche in Österreich 1918-1965*, 2 vol., Viena, 1966.
33. T.G. Masaryk, *Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation*, Viena, 1881, p. 197.
34. Julius Braunthal, *In Search of the Millenium*, Londra, 1945, p. 50.
35. Wallisch, *Es hat mich sehr gefreut*, Graz, 1967, p. 115.
36. Despre Vogelsang, vezi Hans Rizzi, „Karl Freiherr von Vogelsang", *NOB*, 2 (1925), 186-195; Wiard Klopp, *Leben und Wirken des Sozialpolitikers Karl Freiherrn von Vogelsang: nach den Quellen gearbeitet*, Viena, 1930 [detaliată, scrisă de ginerele lui Vogelsang]; Marcel Saner, *Freiherr Karl von Vogelsangs Gesellschafts- und Wirtschaftslehre*, Freiburg, 1939 [o bibliografie excelentă]; Richard Charmatz, „Karl von Vogelsang", în *Lebensbilder aus der Geschichte Österreichs*, Viena, 1947, pp. 112-123; Johann Christoph Allmayer-Beck, *Vogelsang: Vom Feudalismus zur Volksbewegung*, Viena, 1952; Alfred Diamant, *Austrian Catholics and the First Republic: Democracy, Capitalism, and the Social Order, 1918-1934*, Princeton, 1960, pp. 42-63; Silberbauer, *Österreichs Katholiken*, pp. 61-119.
37. Vezi Klopp, *Leben un Wirken*, pp. 398-457; Lillian Parker Wallace, *Leo XIII and the Rise of Socialism*, Durham, N.C., 1966, pp. 254-268.
38. Wolf von Schierbrand, *Austria-Hungary: Polyglot Empire*, New York, 1917, pp. 318-319.
39. S.I. de Zuylen de Nyevelt, „Austria: Its Society, Politics, and Religion", *Living Age*, 192 (1892), 8.
40. John H. Gray, „Religious Freedom in Austria", *The Nation*, 53 (23 iulie 1891), 68.
41. „Ich hoffe, dass wir auch jene Universitäten zurückerobern, die unsere Kirche gegründet hatte." Citat în Wodka, *Kirche in Österreich*, p. 352. În privinţa cazului Wahrmund, vezi şi Friedrich Jodl, „Der Klerikalismus und die Universitäten" (1908), în *Vom Lebenswege*, Stuttgart, 1917, 2:458-477; Hugo Haan, „Gustav Marchet", *NOB*, 2 (1925), 150-151; Paul Molisch, *Politische Geschichte der deutschen Hochschulen in Österreich von 1848 bis 1918*, a 2-a ediţie, Viena, 1939, pp. 166-176.
42. Vezi Josef Samuel Bloch, *Erinnerungen aus meinem Leben*, vol. 2, Viena, 1922 [se ocupă de un proces de calomnie împotriva lui Deckert].
43. Vezi Konrad Deubler, *Tagebücher und Briefe*, Arnold Dodel-Port (ed.), 2 vol., Leipzig, 1886.
44. Gayda, *Modern Austria*, p. 213.

45. Despre protestantismul austriac, vezi Georg Loesche, *Die Geschichte des Protestantismus im vormaligen und im neuen Österreich*, Viena, 1902 (a 3-a ediţie, 1930); Karl Völker, *Die Entwicklung des Protestantismus in Österreich*, Leipzig, 1917; Grete Mecenseffy, *Geschichte des Protestantismus in Österreich*, Graz, 1956; Franz Lau, „Los-von-Rom-Bewegung", *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, a 3-a ediţie, 4 (1960), 452-455.
46. Vezi Friedrich Engel-Janosi, *Österreich und der Vatikan, 1846-1918*, Graz, 1960, 2:2-47.
47. Braunthal, *In Search of the Millenium*, p. 49.
48. Leopold Rosenmayr, „The Sociology of Religious Phenomena in Germany and Austria since Max Weber", *American Catholic Sociological Review*, 15 (1954), 145-146.
49. Despre Lueger, vezi „A Great Burgomaster and His Work", *Dublin Review*, 143 (1908), 321-345; P.J. Connolly, „Karl Lueger", *Studies* (Dublin), 3 (1914), 280-291; 4 (1915), 226-249; Rudolf Kuppe, *Karl Lueger und seine Zeit*, Viena, 1933; Kurt Skalnik, *Dr. Karl Lueger: Der Mann zwischen den Zeiten*, Viena, 1954; Heinrich Schnee, *Karl Lueger: Leben und Wirken eines grossen Sozial- und Kommunalpolitikers*, Berlin, 1960 [conţine o excelentă bibliografie]; Erich Graf von Kielmansegg, *Kaiserhaus, Staatsmänner und Politiker*, Viena, 1966, pp. 365-407.
50. Despre Felder, vezi Cajetan Felder, *Erinnerungen eines Wiener Bürgermeisters*, Viena, 1964; Karl Glossy, „Kajetan Felder", *NOB*, 4 (1927), 206-224.
51. Artur Schnabel, *My Life and Music*, Londra, 1961, pp. 19-20.
52. *Ibid.*, p. 30. Despre atitudinea premeditat antisemită a lui Lueger, vezi Arthur Schnitzler, *Jugend in Wien*, Viena, 1968, pp. 146-147.
53. Cea mai clară evocare îi aparţine lui Salomon Frankfurter, *Österreichs Bildungswesen: Die Volks-, Bürger- und Mittelschulen*, Viena, 1920. Vezi şi Emanuel Hannak, „Die Schule", în *Wien 1848-1888*, Viena, 1888, 2:1-128; Hannak, *The Training of Teachers in Austria*, New York, 1889; Gustav Strakosch-Grassman, *Geschichte des österreichischen Unterrichtswesens*, Viena, 1905. Despre reformele şcolare din anii '20, vezi Robert Dottrens, *L'éducation nouvelle en Autriche*, Neuchâtel, 1927; Beryl Parker, *The Austrian Educational Institutes*, Viena, 1931.
54. Vezi Richard Meister, *Entwicklung und Reformen des österreichischen Studienwesens. Teil I. Abhandlung. Teil II. Dokumente, SKAW-Wien*, Phil-Hist. Klasse, 239/1 (1962), 1-275 şi 1-281 [cuprinde perioada dintre 1554 şi 1960]; Hans Lentze, *Die Universitätsreform des Ministers Graf Leo Thun-Hohenstein, ibid.*, 239/2 (1962), 1-372 [exhaustivă; conţine o bibliografie absolut superbă].
55. C.P. Oberndorf editor, „The Autobiography of Josef Breuer", *IJP*, 34 (1953), 65. Despre trecerea la Akademisches Gymnasium, vezi şi Moritz Benedikt, *Aus meinem Leben: Erinnerungen und Erörterungen*, Viena, 1906, pp. 15-35.
56. Vezi Kisch, *Die Abenteuer in Prag*, Viena, 1920, pp. 54-59; Kohn, *Living in a World Revolution*, pp. 39-43 [o evaluare atentă a învăţământului gimnazial].
57. Freud, „Zur Psychologie des Gymnasiasten" (1914), în *GW*, 10, Londra, 1946, 204-207, în special 207.
58. Vezi Fritz Mauthner, *Prager Jugendjahre: Erinnerungen* (1918), Frankfurt, 1969, pp. 110-117; Schnitzler, *Jugend in Wien*, p. 81. Despre preoţi ca profesori, vezi şi Franz Blei, „Erzählung einer Jugend" (1930), în *Schriften in Auswahl*, München, 1960, pp. 45-56.
59. Freud, *Die Traumdeutung*, a 8-a ediţie, în *GW*, 2/3, Londra, 1942, 280-282. Freud şi-a povestit propria experienţă de la bacalaureat într-o scrisoare din 16 iunie 1873. Vezi Ernest L. Freud (ed.), „Some Early Unpublished Letters of Freud", *IJP*, 50 (1969), 425-426.
60. Jodl, „Was leistet das humanistische Gymnasium für die allgemeine Bildung?" (1898), în *Vom Lebenswege*, Stuttgart, 1917, 2:542-574, în special 560, 564. Cu privire la decăderea gimnaziului în jurul anului 1900, vezi Bruno Kisch,

10. *Ibid.*, p. 4.
11. Despre Schumpeter, vezi Gottfried Haberler, „Joseph Alois Schumpeter 1883-1950", *Quaterly Journal of Economics*, 44 (1950), 333-372 [repr. în Harris, mai jos]; Seymour E. Harris (ed.), *Schumpeter: Social Scientist*, Cambridge, Mass., 1951 [conține douăzeci de eseuri despre Schumpeter]; Morgenstern, „Joseph A. Schumpeter 1883-1950", *Economic Journal*, 61 (1951), 197-202; *Martin Kessler*, „The Synthetic Vision of Joseph Schumpeter", *Review of Politics*, 23 (1961), 334-335; Wolfgang F. Stolper, „Schumpeter, Joseph A.", *IESS*, 14 (1968), 67-72; Gottfried Eisermann, „Joseph Schumpeter als Soziologe", în *Bedeutende Soziologen*, Stuttgart, 1968, pp. 53-73.
12. Haberler, „Joseph Alois Schumpeter", p. 369.
13. „Aber das kann niemand verkennen, was das damalige Österreich unter für den Fernstehenden kaum glaublichen Schwierigkeiten im einzelnen auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens geleistet hat, wie gründlich und erfolgreich damals auf allen Gebieten öffentlicher Verwaltung die Vorbedingungen für einen lebenskräftigen und leistungsfähigen Staat geschaffen wurden. In der Summe dieser Leistungen war die finanzpolitische die wichtigste." Schumpeter, „Eugen von Böhm-Bawerk", *NOB*, 2 (1925), 64.
14. Vezi Emil Kauder, „Intellectual and Political Roots of the Older Austrian School", *Zeitschrift für Nationalökonomie*, 17 (1957), 411-425.

Capitolul 5

1. Cea mai clară introducere în subiect este cea a lui John Henry Merryman, *The Civil Law Tradition: An Introduction to the Legal Systems of Western Europe and Latin America*, Stanford, 1969. Despre prerogativele judecătorilor, vezi James Wilford Garner, „The Judiciary of the German Empire", *PSQ*, 17 (1902), 490-514; 18 (1903), 512-530; John P. Dawson, *The Oracles of the Law*, Ann Arbor, 1968, pp. 432-506 [criteriile de analiză în deciziile folosite de tribunalele germane din 1789]. Despre pregătirea în domeniul juridic, vezi Hans Lentze, „Austrian Law Schools and Legal History", în Morris D. Forkosch (ed.), *Essays in Legal History in Honor of Felix Frankfurter*, Indianapolis, 1966, pp. 159-174.
2. Vezi Rupert Emerson, *State and Sovereignty in Modern Germany*, New Haven, 1928, pp. 59-62.
3. Despre Ehrlich, vezi Max Rheinstein, „Sociology of Law", *Ethics*, 48 (1937-38), 232-239; George Gurvitch, *Sociology of Law*, Londra, 1947, pp. 116-122; P.H. Partridge, „Ehrlich's Sociology of Law", în Geoffrey Sawer (ed.), *Studies in the Sociology of Law*, Canberra, 1961, pp. 1-29 [pătrunzătoare]; Sawer, *Law in Society*, Oxford, 1965, pp. 174-177; Manfred Rehbinder, *Die Begründing der Rechtssoziologie durch Eugen Ehrlich*, Berlin, 1967; N.S. Timasheff, „Ehrlich, Eugen", *IESS*, 4 (1968), 540-542.
4. Tradus în limba engleză ca *Fundamental Principles of the Sociology of Law*, Cambridge, Mass., 1936; rezumat în Ehrlich, „The Sociology of Law", *Harvard Law Review*, 36 (1922-23), 130-145. Vezi și Ehrlich, *Recht und Leben: Gesammelte Schriften zur Rechtstatsachenforschung und zur Freirechtslehre*, Manfred Rehbinder (ed.), Berlin, 1967.
5. Despre Anton Menger, vezi Ehrlich, „Anton Menger", *Süddeutsche Monatshefte*, 3 (1906), 285-318; Karl Grünberg, „Anton Menger", *Biographisches Jahrbuch und deutscher Nekrolog*, 11 (1908), 3-22; Grünberg, „Anton Menger", *Zeitschrift für Volkswirtschaft und Sozialpolitik*, 18 (1909), 29-78; Julius Kraft, „Anton Menger als Methodiker der Rechtstheorie", *Archiv für die Geschichte des Sozialismus*, 12 (1926), 182-198.

6. Despre Gross, vezi Waldemar Kaempffert, „The Crime-Master and How He Works", *McClure's Magazine*, 43 (iunie 1914), 99-111, 114; Roland Grassberger, „Hans Gross", *Journal of Criminal Law, Criminalogy, and Police Science*, 47 (1956-57), 397-405; Erich Döhring, „Hans Gross", *Neue Deutsche Biographie*, 7 (1966), 139-141. Pentru o critică a interpretării lui Gross în cazul Polna, vezi Arthur Nussbaum, „The «Ritual Murder» Trial of Polna", *Historia Judaica*, 9 (1950), 57-74, în special 64-72.
7. Vezi Joseph Gollomb, *Master Man Hunters*, New York, 1926, pp. 252-315; Victor Wallace Germains, *Austria of Today: With a Special Chapter on the Austrian Police*, Londra, 1932, pp. 189-215.
8. Pentru o biografie a lui Kelsen, vezi Rudolf Aladár Métall, *Hans Kelsen: Sein Leben und Werk: Autorisierte Biographie*, Viena, 1968 [conține o bibliografie exhaustivă]. Despre gândirea lui Kelsen, vezi Erich Voegelin, „Kelsen's Pure Theory of Law", *PSQ*, 42 (1927), 268-276; Isaac Husik, „The Legal Philosophy of Hans Kelsen", *Journal of Social Philosophy*, 3 (1937-38), 297-324. O antologie solidă este cea coordonată de Hans Klecatsky, René Marcic și Herbert Schambeck, *Die Wiener rechtstheoretische Schule: Schriften von Hans Kelsen, Adolf Merkl, Alfred Verdross*, 2 vol., Viena, 1968.
9. Despre constituția lui Kelsen, vezi Mary MacDonald, *The Republic of Austria: A Study in the Failure of Democratic Government*, Londra, 1946; Winfried R. Dallmayr, „Background and Development of the Austrian Constitutional Court", *JCEA*, 21 (1961-62), 403-433, în special 409-429.
10. Vezi K.M. Bergbohm, *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie: Kritische Abhandlungen*, Leipzig, 1892, p. 279.
11. Vezi Julius Stone, *The Province and Function of Law: Law as Logic, Justice, and Social Control: A Study in Jurisprudence*, Cambridge, Mass., 1950, pp. 91-114.
12. Hans Kelsen, „The Pure Theory of Law: Its Methods and Fundamental Concepts", *Law Quarterly Review*, 50 (1934), 483.
13. Vezi Kelsen, *Sozialismus und Staat: Eine Untersuchung der politischen Theorie des Marxismus*, Leipzig, 1920; a 3-a ediție, Viena, 1965, pp. 170-174.
14. Kelsen, „Die platonische Gerechtigkeit", *Kantstudien*, 38 (1933), 91-117, tradus ca „Platonic Justice", *Ethics*, 48 (1937), 367-400.
15. Kelsen, „Die platonische Liebe", *Imago*, 19 (1933), 34-98 și 225-255; tradus parțial ca „Platonic Love", *American Imago*, 3^{1-2} (1942-46), 3-110. Vezi și Kelson, „The Soul and the Law", *Review of Religion*, 1 (1937), 337-360; Kelsen, „The Philosophy of Aristotle and the Hellenic-Macedonian Policy", *Ethics*, 48 (1937), 1-64.
16. Vezi Kelsen, „Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics", *American Political Science Review*, 42 (1948), 906-914.

Capitolul 6

1. Despre austromarxiști, vezi Ludwig Brügel, *Geschichte der österreichischen Sozialdemokratie*, vol. 3-5, Viena, 1922-1925; Paul Michael Zulehner, *Kirche und Austromarxismus: Eine Studie zur Problematik Kirche-Staat-Gesellschaft*, Viena, 1967; Norbert Leser, *Zwischen Reformismus und Bolschewismus: Der Austromarxismus als Theorie und Praxis*, Viena, 1968 [cuprinzătoare].
2. Despre Viktor Adler, vezi Stefan Grossmann, *Ich war begeistert: Eine Lebensgeschichte*, Berlin, 1931, pp. 92-105, 255-267; Julius Braunthal, *In Search of the Millenium*, Londra, 1945; Braunthal, *Victor und Friedrich Adler: Zwei Generationen Arbeiterbewegung*, Viena, 1965; Wanda Lanzer și Ernst K. Herlitza (eds.), *Victor Adler im Spiegel seiner Zeitgenossen*, Viena, 1968.

3. Jones, 1:48, 215-216. Vezi şi William J. McGrath, „Student Radicalism in Vienna", *JCH*, 2[3] (1967), 183-201.
4. „Abgesehen von Frankreich und England hat Österreich vielleicht in ganz Europa die freisinnigsten Gesetze, so sehr, dass es einer Republik ähnelt, die statt eines Präsidenten eine Majestät an der Spitze hat." Citat în Heinrich Benedikt, *Die Monarchie des Hauses Österreich*, München, 1968, p. 181.
5. Vezi Edmund Silberner, *Sozialisten zur Judenfrage*, Bonn, 1963, pp. 231-247; „The Jewish Background of Victor and Friedrich Adler", *YLBI*, 10 (1965), 266-276.
6. Vezi Friedrich Adler, *Vor dem Ausnahmegericht*, Berlin, 1919; retipărit, Viena, 1967. Despre Schuhmeier, vezi Helga Schmidt şi Felix Czeike, *Franz Schuhmeier*, Viena, 1964.
7. Despre refugiaţii la Viena din anii '20, vezi Victor Serge, *Memoirs of a Revolutionary 1901-1941*, New York, 1963, pp. 175-192.
8. Despre Bauer, vezi Richard Charmatz, „Der Theoretiker und Praktiker des Marxismus: Dr. Otto Bauer", în *Lebensbilder aus der Geschichte Österreichs*, Viena, 1947, pp. 219-240; Braunthal, „Otto Bauer: Ein Lebensbild", în Bauer, *Eine Auswahl aus seinem Lebenswerk*, Viena, 1961, pp. 9-101; Viktor Reimann, *Zu Gross für Österreich: Seipel und Bauer im Kampf um die erste Republik*, Viena, 1968, pp. 253-380. Discursurile lui Bauer între 1919 şi 1934 apar în Heinz Fischer (ed.), *Zum Wort Gemeldet: Otto Bauer*, Viena, 1968.
9. Braunthal, *In Search of the Millenium*, p. 73.
10. Despre Bauer ca ministru de externe, vezi Alfred D. Low, „The First Austrian Republic and Soviet Hungary", *JCEA*, 20 (1960-61), 174-203.
11. Reprodus în Bauer, *Eine Auswahl*, pp. 102-139.
12. Despre Seipel, vezi Barbara Ward, „Ignaz Seipel and the *Anschluss*", *Dublin Review*, 203 (1938), 33-50; Reimann, *Zu Gross für Österreich*, pp. 41-252 [îl aseamănă pe Seipel cu Metternich, ca statură şi măsuri politice].
13. Despre aceste reforme, vezi Karl Pribram, „Die Sozialpolitik im neuen Österreich", *ASWSP*, 48 (1921-22), 615-680; Felix Czeike, *Wirtschafts- und Sozialpolitik der Gemeinde Wien in der ersten Republik, 1919-1934*, 2 vol., Viena, 1958-1959.
14. Despre *underground*-ul socialist, vezi Joseph Buttinger, *Am Beispiel Österreichs: Ein geschichtlicher Beitrag zur Krise der sozialistischen Bewegung*, Köln, 1953.
15. Despre Renner, vezi Karl Renner, *An der Wende zweier Zeiten (Lebenserinnerungen)*, Viena, 1946 [acoperă doar perioada până la 1895]; Robert A. Kann, „Karl Renner", *JMH*, 23 (1951), 243-249; Frederick Hertz, „Karl Renner: Statesman and Political Thinker", *Contemporary Review*, 179 (1951), 142-145; Otto Weinberger, „Karl Renner als Soziolog", *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 109 (1953), 726-736; Jacques Hannak, *Karl Renner und seine Zeit: Versuch einer Biographie*, Viena, 1965 [extrem de amănunţită].
16. Despre Fischhof, vezi Charmatz, *Adolf Fischhof: Das Lebensbild eines österreichischen Politikers*, Stuttgart, 1910; Kann, *The Multinational Empire*, New York, 1950, 2:143-157; Werner J. Cahnman, „Adolf Fischhof and his German Followers", *YLBI*, 4 (1959), 111-139.
17. Textul este reprodus în Klaus Berchtold (ed.), *Österreichische Parteiprogramme 1868-1966*, München, 1967, pp. 144-145. În ce priveşte federalismul lui Renner, vezi Rudolf Schlesinger, *Federalism in Central and Eastern Europe*, New York, 1945, pp. 213-218, 237-240; A.G. Kogon, „The Social Democrats and the Conflict of Nationalities in the Habsburg Monarchy", *JMH*, 21 (1949), 204-217; Kann, *The Multinational Empire*, 2:157-167; Rudolf Wierer, *Der Föderalismus im Donauraum*, Graz, 1960, pp. 106-110.
18. A doua ediţie este intitulată *Die Rechtsinstitute des Privatrechts und die soziale Funktion: Ein Beitrag zur Kritik des bürgerlichen Rechts*, Viena, 1929; retip. Stuttgart, 1965. Vezi Wolfgang Friedmann, *Legal Theory*, a 4-a ediţie, Londra, 1960, pp. 328-331.

19. Malcom Bullock, *Austria 1918-1938: A Study in Failure*, Londra, 1939, pp. 136-137.
20. Despre Max Adler, vezi Oskar Blum, „Max Adlers Neugestaltung des Marxismus", *Archiv für die Geschichte des Sozialismus*, 8 (1919), 177-247; Emil Franzel, „Das Werk Max Adlers", *Der Kampf*, 4 (1937), 291-297; Constanze Glaser, „Max Adler", *Philosophia*, 2 (1937), 290-292; Norbert Leser, „Austro-Marxism: A Reappraisal", *JCH*, 1[2] (1966), 130-132; Peter Heintel, *System und Ideologie: Der Austromarxismus im Spiegel der Philosophie Max Adlers*, München, 1966, [foarte tehnicistă]; Heintel, „Austromarxismus und Religion", *Neues Forum*, 14 (1967), 140-143, 236-239.
21. Vezi Max Adler, *Soziologie des Marxismus*, vol. 2 şi 3, Viena, 1964.
22. Despre empiriştii vienezi, vezi Paul F. Lazarsfeld, „An Episode in the History of Social Research: A Memoir", în Donald Fleming şi Bernard Bailyn (eds.), *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, Cambridge, Mass., 1969, pp. 270-337, în special 272-291.
23. Vezi Adler, „Die Stellung von Marx und Engels zum Materialismus" (1930), în *Soziologie des Marxismus*, 1:79-86. Vezi şi Adler, „Marxismus is nicht Materialismus" (1913), *Neues Forum*, 14 (1967), 485-488.
24. Adler, „Die sozialistische Idee der Befreiung bei Karl Marx", în *Marxstudien*, 4, Viena, 1918, vi-xxiv, în special xii-xx. Sursa lui Adler a fost Franz Mehring (ed.), *Gesammelte Schriften von Marx und Engels, 1841-1850*, 3 vol., Stuttgart, 1902, care a inclus disertaţia lui Marx din 1841.
25. Alasdair MacIntyre, „Marxist Mask and Romantic Face: Lukács on Thomas Mann", *Encounter*, 24 (aprilie 1965), 68.

Capitolul 7

1. C.A. Macartney, *The Social Revolution in Austria*, Cambridge, 1926, p. 207. Despre moravurile şi arta vieneze de la începutul secolului XX, vezi Otto Friedländer, *Letzter Glanz der Märchenstadt: Das war Wien um 1900* (1948), Viena, 1969; Willy Haas, *Die belle Epoque*, München, 1967 (compară Viena cu Parisul, Münchenul, Berlinul şi Londra). Ambele opere conţin ilustraţii bogate. O antologie demnă de luat în seamă, cu fotografii rare, este cea a lui Jost Perfahl (ed.), *Wien Chronik*, a 3-a ediţie, Salzburg, 1969.
2. Vezi Georg Jellinek, „Die deutsche Philosophie in Österreich" (1874), în *Ausgewählte Schriften und Reden*, 2 vol. (Berlin, 1911), 1:61-62.
3. Arthur Koestler, *Arrow in the Blue: An Autobiography*, New York, 1952, p. 44.
4. Hanns Sachs, *Freud: Master and Friend*, Cambridge, Mass., 1946, p. 23.
5. Martin Freud, *Sigmund Freud: Man and Father*, New York, 1958, pp. 24-25.
6. Cea mai completă descriere a acestor obiceiuri apare în cartea lui A.S. Levetus, *Imperial Vienna: An Account of Its History, Traditions, and Arts*, Londra, 1905, pp. 364-398.
7. Hans Wilczek, *Gentleman of Vienna: Reminiscences*, New York, 1934, p. 23.
8. Stefan Zweig, *Die Welt von Gestern*, Stockholm, 1942, pp. 98-102. Despre o serie de alte ciudăţenii antebelice, vezi Magnus Hirschfeld, *Sittengeschichte des Weltkrieges*, 2 vol., Leipzig, 1930; a 2-a ediţie, Hanau, 1966, 1:1-26.
9. Pentru istorii de caz, vezi Arthur Schnitzler, *Jugend in Wien*, Viena, 1968, pp. 109-116, 175-176; Franz Blei, „Erzählung einer Jugend" (1930), în *Schriften in Auswahl*, München, 1960, pp. 125-140. O tipologie amuzantă a femeilor vieneze apare în Ludwig Hirschfeld, *Das Buch von Wien*, München, 1927, pp. 238-255.
10. Martin Freud, *Sigmund Freud*, pp. 169-170.
11. Lou Andreas-Salomé, *Lebensrückblick: Grundriss einiger Lebenserinnerungen*, Zürich, 1951, p. 132. Despre influenţa decisivă a lui Richard Beer-Hofmann asupra lui Lou, vezi Rudolph Binion, *Frau Lou: Nietzsche's Wayward Disciple*, Princeton, 1968, pp. 190-207 [descrie şederea lui Lou la Viena în perioada 1895-1896].

12. Despre Mizzi Veith, vezi Richard Waldegg și Rudolf Till, *Sittengeschichte von Wien*, a 4-a ediție, Stuttgart, 1965, pp. 413-415. Pentru reacția la aceste obiceiuri a unei vieneze din marea burghezie, între doisprezece și paisprezece ani, vezi Hermine von Hug-Helmuth (ed.), *Tagebuch eines halbwüchsigen Mädchens*, Viena, 1919 [foarte revelatoare].
13. Despre cafeneaua vieneză, vezi Alfred Polgar, „Theorie des «Café Central»", în *An den Rand Geschrieben*, Berlin, 1926, pp. 85-91, retipărit în *Fensterplatz*, Hamburg, 1959, pp. 7-12; Ludwig Hirschfeld, „Kaffeehauskultur", în *Das Buch von Wien*, pp. 31-48, în special 45-48; Alfred Peters, „Das Wiener Café", *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie*, 9 (1930-31), 192-195; Phyllis Bottome, *Alfred Adler: A Biography*, New York, 1939, pp. 45-46; Gustav Gugitz, *Das Wiener Kaffeehaus: Ein Stück Kultur- und Lokalgeschichte*, Viena, 1940 [acoperă perioada 1683-1848]; Herta Singer, *Im Wiener Kaffeehaus*, Viena, 1959 [anecdotică]; Emil Franzel, „Das Café", în *Sehnsucht nach den alten Gassen*, Viena, 1964, pp. 13-15; Claudio Magris, *Der habsburgische Mythos in der österreichischen Literatur*, Salzburg, 1966, pp. 187-190.
14. Pentru amintirile despre Café Griensteidl, vezi Felix Salten, „Aus den Anfängen: Erinnerungsskizzen", *Jahrbuch deutscher Bibliophilen und Literaturfreunde*, 18/19 (1932-33), 31-46.
15. Vezi Johannes Urzidil, „Vermächtnis eines *Jünglings*", în *Prager Triptychon*, München, 1960, pp. 185-186.
16. Despre Bahr, vezi Hermann Bahr, *Zur Überwindung des Naturalismus: Theoretische Schriften 1887-1904*, Stuttgart, 1968; Bahr, *Selbstbildnis*, Berlin, 1923; Heinz Kindermann, *Hermann Bahr: Ein Leben für das europäische Theater*, Graz, 1954.
17. Peter Altenberg, „So wurde ich" (1912), în Walther Killy (ed.), *20. Jahrhundert: Texte und Zeugnisse 1880-1933*, München, 1967, pp. 280-281. Vezi și, Altenberg, *Auswahl aus seinen Büchern*, în Karl Kraus (ed.), Viena, 1932; retip. Zürich, 1963. Despre Altenberg, vezi Randolph J. Klawiter, „Peter Altenberg and das junge Wien", *Modern Austrian Literature*, 1 (iarna 1968), 1-55 [conține o bibliografie exhaustivă]. Piesa postumă a lui Schnitzler *Das Wort* (Frankfurt, 1966) denunță frivolitatea lui Altenberg. Vezi Reinhard Urbach, „«Schwätzer sind Verbrecher»: Bemerkungen zu Schnitzlers Dramenfragment «Das Wort»", în *Literatur und Kritik*, 3 (1968), 292-304.
18. Vezi J.P. Stern, *Re-Interpretations*, New York, 1964, p. 54; Karl Wache, *Jahrmarkt der Wiener Literatur*, Viena, 1966, pp. 103-114. O istorie și o tipologie exhaustive ale foiletoanelor apar în Wilmot Haacke, *Handbuch des Feuilletons*, 3 vol., Emsdetten, 1951-1953. Acestei versiuni îi lipsesc remarcele explozive care dăunează versiunii lui Haacke, altminteri identică, *Feuilletonkunde: Das Feuilleton als literarische und journalistische Gattung*, 2 vol., Leipzig, 1943-1944.
19. Vezi Friedrich Schlögl, *Wiener Blut: Kleine Culturbilder aus dem Volksleben der alten Kaiserstadt an der Donau*, Viena, 1875; Ferdinand Kürnberger, *Feuilletons*, Karl Riha, Frankfurt, 1967, în special pp. 141-178, despre erorile din presă.
20. Articolele sunt strânse în Daniel Spitzer, *Wiener Spaziergänge*, 7 vol., Viena, 1879-1894, retip. 1968. O mostră apare în cartea lui Daniel Spitzer, *Herein-spaziert ins alte Wien*, Herrenalb, 1967.
21. Vezi Vinzenz Chiavacci, *Aus dem Kleinleben der Grosstadt: Wiener Genrebilder*, Viena, 1884. Eduard Pötzl a contribuit cu o serie de eseuri la compendiul *Wienerstadt: Lebensbilder aus der Gegenwart*, Viena, 1895 [oferă portrete vii ale vieții cotidiene].
22. Retipărit în Kraus, *Untergang der Welt durch schwarze Magie* (1922), *Werke*, 8, München, 1960, 188-214.
23. Joseph Roth, „Feuilleton" (iulie, 1921), în Killy, *20. Jahrhundert*, pp. 274-276.

24. Roda Roda, „Der alte Österreicher", în *Das grosse Roda Roda Buch*, Berlin, 1933, pp. 384-391.
25. Despre Friedell, vezi Polgar, „Der grosse Dilettant: Zu Egon Friedells «Kulturgeschichte der Neuzeit»; Der Mann und das Werk", *Der Monat*, 2 (1949-50), 410-419; Hilde Spiel, „Egon Friedell", în *Welt im Widerschein: Essays*, München, 1960, pp. 255-263; Walther Schneider, „Einführung", in Friedell, *Aphorismen und Briefe*, München, 1961, pp. 9-20.
26. Un prieten al lui Friedell, Hanns Sassmann (1882-1944), a narat istoria Austriei cu o intuiție asemănătoare în *Das Reich der Träumer: Eine Kulturgeschichte Österreichs vom Urzustand bis zur Republik*, Berlin, 1932. Un vizitator al Vienei de la începutul anilor '30, John Gunther, a adoptat stilul foiletonului în *Inside Europe*, New York, 1936.
27. Vezi Freud, *Aus den Anfängen der Psychoanalyse 1887-1902*, Londra, 1950, pp. 276-277 [scrisoare din 12 iunie 1900]; Jones, 1:388. Pentru o analiză a visului respectiv (injecția Irmei), vezi Freud, *Die Traumdeutung*, a 8-a ediție, în *GW*, 2/3, Londra, 1942, pp. 110-126, 298-310.
28. Vezi Henry Schnitzler, „Gay Vienna: Myth and Reality", *Journal of the History of Ideas*, 15 (1954), 94-118 [scris de fiul lui Arthur Schnitzler]. Despre *Burgtheater*, vezi Rudolph Lothar (ed.), *Das Wiener Burgtheater: Ein Wahrzeichen österreichischer Kunst und Kultur*, Viena, 1934.
29. Zweig, *Die Welt von Gestern*, p. 33.
30. *Ibid.*, p. 31. Despre mania teatrului, vezi și Germaine Goblot, „Les parents de Karl Kraus", *Études germaniques*, 5 (1950), 43-53 [profundă].
31. „Ich sage mir oft, ich sage mir täglich: Nein, man kann in Wien nicht mehr leben, fort! Hier sind nicht zwölf Menschen, die halbwegs europäisch empfinden. Und hinter ihnen ist gleich nichts; das Chaos. Aber dann malt Klimt ein neues Bild. Dann macht Roller den Tristan oder den Fidelio neu, Mahler dirigiert, die Mildenburg singt. Und ich sage mir dann: Ich könnte doch nirgends leben als in Wien, wirklich leben, was mir Leben ist." Bahr, „Dekorationen", *Neue Rundschau*, 16 (1905), 162.
32. „Er [Nestroy] kann nichts mehr tun, als Wienerische mit dem damals noch sehr fremd, «geschraubt» klingenden Hochdeutsch zu konfrontieren und auf solche Art seine komischen Wirkungen aus einer Sprachspannung zu erzielen, die wahrhaft *genial* ist, weil sie ihre Wurzeln eben in der Sprache hat." Josef Weinheber, *Briefe*, în *Sämtliche Werke*, 5, Salzburg, 1956, 199 [scrisoare către Will Vesper, din 31 dec. 1938]. Un lexicon util al dialectului austriac este cel al lui Jakob Ebner, *Wie sagt man in Österreich? Wörterbuch der österreichischen Besonderheiten*, Mannheim, 1969 [abundă în citate din literatura austriacă].
33. „[W]ir haben eine sehr hohe dichterische Sprache und sehr liebliche und ausdrucksstarke Volksdialekte... Woran es uns mangelt, das ist die mittlere Sprache, nicht zu hoch, nicht zu niedrig, in der sich die Geselligkeit der Volksglieder untereinander auswirkt." Hofmannsthal, „Wert und Ehre deutscher Sprache" (1927), în *Ausgewählte Werke*, Frankfurt, 1957, 2:751.
34. Cea mai subtilă analiză îi aparține praghezului J.P. Stern, în „Viena 1900", *The Listener*, 67 (febr. 1962), 291-295; vezi și Stern, *Re-Interpretations: Seven Studies in Nineteenth Century German Literature* (New York, 1964), pp. 51-61; Stern, „Introduction" la Arthur Schnitzler, *Liebelei, Leutnant Gustl, Die letzten Masken*, Cambridge, 1966, pp. 1-44, în special 34-35.

Capitolul 8

1. Vezi Victor Zuckerkandl, *Vom musikalischen Denken: Begegnung von Ton und Wort*, Zürich, 1964, pp. 248-251.
2. Citat în engleză în Henry Schnitzler, „«Gay Vienna»: Myth and Reality", *Journal of the History of Ideas*, 15 (1954), 112-113. Vezi Laube, *Reise durch das Biedermeier*, Hamburg, 1965, pp. 248-250.
3. Despre Johann Strauss junior, vezi Ernst Decsey, „Johann Strauss", *NOB*, 2 (1925), 154-163; Hans Weigel, „Johann Strauss oder die Stunde der Operette", în *Flucht vor der Grösse: Beiträge zur Erkenntnis und Selbsterkenntnis Österreichs*, Viena, 1960, pp. 209-282. O istorie inteligentă a operetei vieneze este cea a lui Bernard Grun, *Die leichte Muse: Kulturgeschichte der Operette*, a 2-a ediție, München, 1961 [scrisă de un coleg al lui Lehár].
4. Berta Szeps, *My Life and History*, New York, 1939, p. 164.
5. Vezi H.L. Mencken, George Jean Nathan și Willard Huntington Wright, *Europe after 8:15*, New York, 1914, pp. 35-70; Ludwig Hirschfeld, *Das Buch von Wien*, München, 1927, pp. 131-141.
6. Pentru o reacție la Expoziția Mondială din 1873, vezi Anna Freud Bernays, „My Brother Sigmund Freud", *American Mercury*, 51 (1940), 338. Vezi și „Vienna at Exhibition Time", *Blackwood's Magazine*, 114 (1873), 442-458.
7. Vezi Artur Schnabel, *My Life and Music*, Londra, 1961, pp. 8-42, în special 9 și 24. Amintiri pline de entuziasm despre acest mediu muzical străbat cartea lui Ethel Newcomb, *Leschetizky as I Knew Him*, New York, 1921; retip. în 1967.
8. Despre Hanslick, vezi Eduard Hanslick, *Aus meinem Leben*, 2 vol., Berlin, 1894; Max Graf, *Composer and Critic*, New York, 1946, pp. 244-251; Weigel, „Eduard Hanslick: Eine Ehrenrettung", *Neues Forum*, 13 (1966), 413-418; Carl Dahlhaus, „Eduard Hanslick und der musikalische Formbegriff", *Die Musikforschung*, 20 (1967), 145-153; Robert W. Hall, „On Hanslick's Supposed Formalism in Music", *Journal of Aesthetic and Art Criticism*, 25 (1967), 433-436. Cartea lui Stewart Deas, *In Defense of Hanslick*, Londra, 1940, nu am avut-o la dispoziție.
9. Morse Peckham, *Beyond the Tragic Vision: The Quest for Identity in the Nineteenth Century*, New York, 1962, pp. 278-284. Hanslick și-a rezumat evaluările privitoare la muzica vieneză în „Musik" din volumul *Wien 1848-1888*, Viena, 1888, 2:301-342.
10. Suzanne K. Langer, *Philosophy in a New Key*, Cambridge, Mass. 1942; retip. New York, 1948, p. 193.
11. Despre Adler, vezi Guido Adler, *Wollen und Wirken: Aus dem Leben eines Musikhistorikers*, Viena, 1935; Adler, „Style Criticism", *The Musical Quarterly*, 20 (aprilie 1934), 172-176.
12. Despre Bruckner, vezi Erich Kinast, „Immanuel Kant, Anton Bruckner: Das Psychoprogramm des Philosophen und des Künstlers", *Deutsche Psychologie*, 4 (1926), 305-374, în special 345-374 [conține o bibliografie selectă]; Graf, „Anton Bruckner's Catholicism", *Commonweal*, 36 (1942), 486-488; Graf, *Legend of a Musical City*, New York, 1945, pp. 142-152; Max Auer, *Anton Bruckner: Sein Leben und Sein Werk*, a 6-a ediție, Viena, 1949; retip. 1965.
13. Max Brod, *Streitbares Leben, 1884-1968*, a 2-a ediție, München, 1969, pp. 214-218. Pentru alte anecdote, vezi Decsey, *Musik war sein Leben*, Viena, 1962, pp. 33-36, 80-83.
14. Despre Wolf, vezi Hugo Wolf, *Briefe an Melanie Köchert*, Tutzing, 1964; Decsey, *Hugo Wolf*, 4 vol., Leipzig, 1903; Ernst Newman, *Hugo Wolf*, Londra, 1907; Herman Bahr, *Selbstbildnis*, Berlin, 1923, pp. 153-155; Stefan Grossmann, *Ich war begeistert*, Berlin, 1931, pp. 162-165; Graf, *Legend of a Musical City*, pp. 134-141; Frank Walker, *Hugo Wolf: A Biography*, Londra, 1952; a 2-a ediție, 1968 [exhaustivă].

15. „Meine Werke, meine Musik muss er lieben und schätzen, für die muss er sich über alles interessieren – meine Person ist dabei ganz Nebensache". Rosa Mayreder, „Erinnerungen an Hugo Wolf" (1928), în *Die Krise der Väterlichkeit*, Graz, 1963, p. 58.
16. Despre Mahler, vezi Bahr, „Mahler" (1914), în *Essays: Kulturprofil der Jahrhundertwende*, Viena, 1962, pp. 275-282 [îl aseamănă pe Mahler cu violonistul Pisani, portretizat în *Zanoni* (1842) de Edward Bulwer-Lytton]; Bruno Walter, *Gustav Mahler* (1936), New York, 1941; Alma Mahler-Werfel, *Gustav Mahler: Erinnerungen und Briefe*, Amsterdam, 1940; Mahler-Werfel, *Mein Leben*, Frankfurt, 1960; Donald Mitchell, *Gustav Mahler: The Early Years*, Londra, 1958; Neville Cardus, *Gustav Mahler: His Mind and His Music*, 2 vol., Londra, 1965-; Arnold Schönberg *et al.*, *Über Gustav Mahler*, Tübingen, 1966; William E. Mooney, „Gustav Mahler: A Note on Life and Death in Music", *Psychoanalytic Quarterly*, 37 (1968), 80-102; Kurt Blaukopf, *Gustav Mahler, oder der Zeitgenosse der Zukunft*, Viena, 1969.
17. Vezi John L. Kuehn, „Encounter at Leyden: Mahler Consults Sigmund Freud", *Psychoanalytic Review*, 52 (1965), 345-365; de asemenea, Jones, 2:88-89. Despre atitudinea lui Mahler față de moarte, vezi Graf, *Modern Music*, New York, 1946, pp. 89-101; Graf, *From Beethoven to Shostakovitch: The Psychology of the Composing Process*, New York, 1947, pp. 130-137.
18. Mahler-Werfel, *Gustav Mahler*, pp. 89-90.
19. Kurt List, „Mahler: Father of Modern Music", *Commentary*, 10 (1950), 42-48.
20. O antologie utilă a eseurilor și poeziilor lui Schönberg este Arnold Schönberg, *Schöpferische Konfessionen*, Willi Reich (ed.), Zürich, 1964. Despre Schönberg, vezi Laurence Gilman, „Irrubrical Schönberg and His Extraordinary Music", *North American Review*, 199 (1914), 452-457; Graf, *Modern Music*, pp. 168-196; Rene Leibowitz, *Schoenberg and His School: The Contemporary Stage of the Language of Music*, New York, 1949; Peter Gradenwitz, „Gustav Mahler and Arnold Schoenberg", *YLBI*, 5 (1960), 262-284; Hans Heinz Stuckenschmidt, *Arnold Schönberg* (1951), Londra, 1964; Willi Reich, *Arnold Schönberg oder der konservative Revolutionär*, Viena, 1968. Pentru amintirile discipolilor lui Schönberg, vezi Theodor Adorno, „Erinnerung", în Adorno, *Berg: Der Meister des kleinsten Übergangs*, Viena, 1968, pp. 15-42. O analiză stilistică pătrunzătoare este cea a lui Will Hofmann, „Expressionismus. III. Stilbestimmung des musikalischen Expressionismus", *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, 3, Kassel, 1954, 1658-1673.
21. Schönberg, „Offener Brief", *Die Fackel*, nr. 272-273 (15 febr. 1909), pp. 34-35.
22. „Aber wenn wir die Teile auseinandergenommen haben, sind wir meist nicht mehr imstande, sie wieder genau zusammenzusetzen, und haben verloren, was wir vorher schon bessessen hatten: das Ganze mit allen Details und seiner Seele." Schönberg, „Rede in Prag" (1913), în Schönberg *et al.*, *Über Gustav Mahler*, pp. 12-13.
23. Anton Ehrenzweig, *The Hidden Order of Art*, Londra, 1967, pp. 253-256.

Capitolul 9

1. Despre Makart, vezi Friedrich Pollak, „Makart, Hans M.", *ADB*, 52 (1906), 158-164; „Hans Makart", *NOB*, 6 (1929), 15-43; Emil Pirchan, *Hans Makart*, Leipzig, 1942; a 2-a ediție, 1954; Ann Tizia Leitich, *Verklungenes Wien: Vom Biedermeier zur Jahrhundertwende*, Viena, 1942, pp. 99-107; Hermann Uhde-Bernays, „Hans Makart", în *Mittler und Meister: Aufsätze und Studien*, München, 1948, pp. 224-234 [extrem de informată]; Ernst Köller, „Makart und seine Zeit", *Das Kunstwerk*, 8 (febr. 1954), 16-17; Paul Lindau, „Ein Atelierbesuch bei Hans

Makart" (1874), în *Bildende Kunst*, 7 (1959), 418-420; Daniel Spitzer, *Hereinspaziert ins alte Wien* (1865-1891), Herrenalb, 1967, pp. 138-143, 173-177, 328; Gerd Tolzien, „Makart, Hans", *KML*, 4 (1967), 255-258.

2. Vezi Leitich, *Die Wienerin*, Stuttgart, 1939, pp. 207-210.
3. Pentru o relatare din epocă, vezi Karl Ziak, editor, *Unvergängliches Wien*, Viena, 1964, p. 356.
4. Despre Romako (pronunţat RoMAko), vezi Fritz Novotny, *Der Maler Anton Romako 1832-1889*, Viena, 1954; J. Muschik, „Anton Romako: ein Maler zwischen den Zeiten", *Das Kunstwerk*, 18 (martie 1965), 16-21; Rudolf Bachleitner, „Romako, Anton", *KML*, 5 (1968), 114-117.
5. Despre Klimt, vezi Hermann Bahr, „Klimt" (1913), în *Essays: Kulturprofil der Jahrhundertwende*, Viena, 1962, pp. 287-291; Hans Tietze, „Gustav Klimt", *NOB*, 3 (1926), 82-89; Hans Ankwicz von Kleehoven, „Gustav Klimt (1862-1918)", *Das Kunstwerk*, 8 (febr. 1954), 32-43; Pirchan, *Gustav Klimt*, a 2-a ediţie, Viena, 1956; Alfred Werner, „The World of Gustav Klimt", *Arts*, 33 (aprilie 1959), 25-31; Werner, „The Women of Klimt and Schiele", *The Reporter*, 32 (25 febr. 1965), 44-48; Tolzien, „Klimt, Gustav", *KML*, 3 (1966), 657-688; Fritz Novotny şi Johannes Dobai, *Gustav Klimt*, Salzburg, 1967; Richard Hamann şi Jost Hermand, *Stilkunst um 1900*, Berlinul de Est, 1967, pp. 220-222, 334-340.
6. Despre Schiele, vezi James Thrall Soby, „Two Masters of Expressionism", *Saturday Review*, 40 (2 martie 1957), 28-29; Werner, „Schiele und Austrian Expressionism", *Arts*, 35 (oct. 1960), 46-51; Geno Baro, „Schiele's Mannerism", *Arts*, 39 (ian. 1965), 70-72; Thomas M. Messer, *Gustav Klimt and Egon Schiele*, New York, 1965; Wolfgang Fischer, „Egon Schiele and the Spirit of Vienna before 1918", *The Connoisseur Yearbook* (1965), pp. 101-106 [comparaţii utile cu compozitorii]; Fischer, „Schiele, Egon", *KML*, 5 (1968), 239-241; Otto Kallir, *Egon Schiele: Oeuvre-Katalog der Gemälde*, Viena, 1966; Siegfried Freiberg, *„Ihr werdet sehen...": Ein Egon Schiele-Roman*, Viena, 1967; Horst Denkler, „Malerei mit Wörtern: Zu Egon Schieles poetischen Schriften", în Renate von Heydebrand şi Klaus Günther Jost (eds.), *Wissenschaft als Dialog: Studien zur Literatur und Kunst seit der Jahrhundertwende*, Stuttgart, 1969, pp. 271-288. Lucrarea lui Egon Schiele, *Briefe und Prosa*, Arthur Roessler, Viena, 1921, nu am putut să o consult.
7. Otto Benesch, „Egon Schiele. 2. The Artist", *Studio International*, 168 (1964), 173.
8. Władysław Tatarkiewicz, „Abstract Art and Philosophy", *British Journal of Aesthetics*, 2 (1961-62), 227-238, în special 232-233.
9. Despre Kokoschka, vezi Oskar Kokoschka, „Aus der Jugendbiographie", în *Schriften 1907-1955*, München, 1956; retip. Frankfurt, 1964, pp. 11-41; Edith Hoffmann, *Kokoschka: Life and Work*, Londra, 1947 [excepţională sursă de informaţii]; Hans Maria Wingler, *Oskar Kokoschka: Das Werk des Malers*, Salzburg, 1956; Wingler, „Kokoschka, Oskar", *KML*, 3 (1966), 715-730; Werner, „Kokoschka's Baroque Expressionism", *Arts*, 33 (sept. 1959), 43-47; Josef Paul Hodin, *The Dilemma of Being Modern: Essays on Art and Literature*, New York, 1959, pp. 67-75; Hodin (ed.), *Bekenntnis zu Kokoschka: Erinnerungen und Deutungen*, Berlin, 1963; Hodin, *Oskar Kokoschka: The Artist and His Time: A Biographical Study*, Londra, 1966; Alma Mahler-Werfel, *Mein Leben*, Frankfurt, 1960.
10. Citat în Hodin, *The Dilemma of Being Modern*, p. 69.
11. Despre dezvoltarea Vienei, vezi Frederick R. Farrow, „The Recent Development of Vienna", *Transactions of the Royal Institute of British Architects*, 4 (1887-1888), 82-87; Fred Hennings, *Ringstrassensymphonie*, 3 vol., Viena, 1963-1964; Karl Ziak (ed.), *Unvergängliches Wien: Ein Gang durch die Geschichte von der Urzeit bis zur Gegenwart*, Viena, 1964, pp. 329-337; George R. Collins şi Christiane Collins, *Camillo Sitte and the Birth of Modern City Planning*, New York, 1965, pp. 34-44, 126-131; Hans Bobek şi Elisabeth Lichtenberger, *Wien: Bauliche*

Gestalt und Entwicklung seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, Graz, 1966. Despre realizările individuale, vezi Richard Groner şi Felix Czeike, *Wien wie es war: Ein Nachschlagewerk für Freunde des alten und neuen Wien*, a 5-a ediţie, Viena, 1965; Gerhardt Kapner, *Die Denkmäler der Wiener Ringstrasse*, Viena, 1969. Vezi şi Friedrich Javorsky, *Lexikon der Wiener Strassennamen*, Viena, 1964.

12. Pentru fotografii din Ringstrasse, vezi Paul Kortz, *Wien am Anfang des XX. Jahrhunderts: Ein Führer in technischer und künstlerischer Richtung*, vol. 2, Viena, 1906; Karl Mayreder, *Wien und Umgebung*, a 6-a ediţie, Viena, 1911; Herbert Zippe, *Bildband zur Geschichte Österreichs*, Innsbruck, 1967; Franz Hubmann, *Die gute alte Zeit: Alte Photographien aus Wien*, Salzburg, 1968 [superbe fotografii cu trecători]; Fred Hennings, *Solange er lebt*, proiectată în 5 vol., Viena 1968-.
13. Vezi Rudolf Eitelberger von Edelsberg, „Heinrich Ferstel und die Votivkirche" (1878), în *Gesammelte kunsthiorische Schriften*, Viena, 1879, 1:271-348.
14. Despre Van der Nüll, vezi *ibid.*, pp. 228-270.
15. Despre Sitte, vezi Elbert Peets, „Famous Town Planners: Camillo Sitte", *Town Planning Review*, 12 (1926-27), 249-259; Heinrich Sitte, „Camillo Sitte 1843-1903", *NOB*, 6 (1929), 132-149; Collins and Collins, *Camillo Sitte*.
16. Despre Wagner, vezi Joseph August Lux, *Otto Wagner: Eine Monographie*, München, 1914; Dagobert Frey, „Otto Wagner", *NOB*, 1 (1923), 178-187; Pirchan, *Otto Wagner: Der Grosse Baukünstler*, Viena, 1956 [scrisă de un elev al lui Wagner]; Hamann şi Hermand, *Stilkunst um 1900*, pp. 329-334.
17. Aceste planuri sunt reproduse în Otto Antonia Graf, *Otto Wagner: Das Werk des Wiener Architekten, 1841-1918*, Darmstadt, 1963; Heinz Geretsegger şi Max Peintner, *Otto Wagner 1841-1918: Unbegrenzte Groszstadt, Beginn der modernen Architektur*, Salzburg, 1964.
18. Despre Loos, vezi Hansjörg Graf, „Adolf Loos: Ein früher Designer", *Neue Rundschau*, 75 (1964), 513-518; Ludwig Münz şi Gustav Künstler, *Adolf Loos: Pioneer of Modern Architecture*, New York, 1966; Willy Haas, *Die belle Epoque*, München, 1967, pp. 323-335; Elsie Altmann Loos, *Adolf Loos der Mensch*, Viena, 1968 [scrisă de a treia soţie a lui Loos; conţine extrem de multe informaţii]. Lina Loos, *Das Buch ohne Titel: Erlebte Geschichten*, Viena, 1948, [scrisă de prima soţie a lui Loos] – nu am putut să o consult.
19. Retipărit în Adolf Loos, *Sämtliche Schriften*, Franz Glück (ed.), vol. 1, Viena, 1962, care conţine, de asemenea, *Trotzdem*, Viena, 1931, colecţie de eseuri scrise între 1903 şi 1931.
20. Retipărit în Münz şi Künstler, *Adolf Loos*, p. 230.
21. Despre Şcoala de Istoria Artei din Viena, vezi Julius von Schlosser, „Die Wiener Schule der Kunstgeschichte: Rückblick auf ein Säkulum deutscher Gelehrtenarbeit in Österreich", *MIOGF*, Ergänzungsband, 13 (1934), 145-226; Udo Kultermann, *Geschichte der Kunstgeschichte: Der Weg einer Wissenschaft*, Viena, 1966, pp. 278-302.
22. Despre Eitelberger, vezi Hubert Janitschek, „Rudolf Eitelberger", *Repertorium für Kunstwissenschaft*, 8 (1885), 398-404; J. Folnesics, „Eitelberger, Rudolf E. von Edelberg", *ADB*, 55 (1910), 734-738; Taras von Borodajkewycz, „Aus der Frühzeit der Wiener Schule der Kunstgeschichte: Rudolf Eitelberger und Leo Thun", *Festschrift Hans Sedlmayr*, München, 1962, pp. 321-348.
23. Despre Thausing, vezi Anton Springer, „Moriz Thausing", *Repertorium für Kunstwissenschaft*, 8 (1885), 142-147; Theodor von Frimmel, „Thausing, Moriz, Th.", *ADB*, 37 (1894), 660-664.
24. Vezi Edgar Wind, *Art and Anarchy*, New York, pp. 32-51, 138-151.
25. Despre Wickhoff, vezi Gustav Glück, „Franz Wickhoff", *Repertorium für Kunstwissenschaft*, 32 (1909), 386-390; Schlosser, „Franz Wickhoff", *NOB*, 8 (1935), 190-198.

26. Despre Riegl, vezi Erwin Panofsky, „Der Begriff des Kunstwollens", *ZAAK*, 14 (1920), 321-339; Wind, „Zur Systematik der künstlerischen Probleme", *ZAAK*, 18 (1925), 438-486; Hans Sedlmayr, „Einleitung", în Riegl, *Gesammelte Aufsätze*, Augsburg, 1929, pp. xi-xxxiv; Tietze, „Alois Riegl", *NOB*, 8 (1935), 142-149; Géza Révész, *Psychology and the Art of the Blind*, Londra, 1950, pp. 207-213; Otto Pächt, „Art Historians and Art Critics. VI. Alois Riegl", *Burlington Magazine*, 105 (1963), 188-193.
27. Wind, *Art and Anarchy*, p. 23.
28. Despre Dvořák, vezi Dagobert Frey, „Max Dvořák's Stellung in der Kunstgeschichte", *Jahrbuch für Kunstgeschichte*, 1 (1922), 1-21; Josef Weingartner, „Max Dvořák und die kunsthistorische Wiener Schule", *Hochland*, 21 (1924), 345-351; Benesch, „Max Dvořák: Ein Versuch zur Geschichte der historischen Geisteswissenschaften", *Repertorium für Kunstgeschichte*, 44 (1924), 159-197; Benesch, „Max Dvořák (1874-1921)", *NOB*, 10 (1957), 189-198; Ludwig von Bertalanffy, Review of Max Dvořák, *Kunstgeschichte als Geistesgeschichte*, Viena, 1923, în *ZAAK*, 20 (1926), 375-381; Sedlmayr, „Kunstgeschichte als Geistesgeschichte", *Wort und Wahrheit*, 4 (1949), 264-277; J. Neumann, „Das Werk Max Dvořáks und die Gegenwart", *Acta historiae artium*, 8 (1962), 177-213; Karl Maria Swoboda, „Preface", în Dvořák, *Idealism and Naturalism in Gothic Art* (1918), Notre Dame, 1967, pp. xix-xxx.
29. Despre Schlosser, vezi „Johannes Schlosser", în Johannes Jahn (ed.), *Die Kunstwissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Leipzig, 1924, pp. 96-134. Sedlmayr, „Julius Ritter von Schlosser", *MIOGF*, 53 (1938), 513-519; Ernst Gombrich, „Obituary: Julius von Schlosser", *Burlington Magazine*, 74 (1939), 98-99. Despre Strzygowsky, vezi „Josef Strzygowsky", în Jahn (ed.), *Die Kunstwissenschaft*, pp. 157-181; Bertalanffy, Review of Strzygowsky, *Krisis der Geisteswissenschaften* (1923), în *ZAAK*, 22 (1928), 213-226.
30. Vezi Sedlmayr, *Verlust der Mitte: Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit*, Salzburg, 1948. Despre Sedlmayr, vezi Meyer Schapiro, „The New Viennese School", *The Art Bulletin*, 18 (1936), 258-266.
31. Marie Luise Kaschnitz își descrie soțul în „Biographie des Verfassers", în Guido Kaschnitz von Weinberg, *Ausgewählte Schriften*, Berlin, 1965, 1:228-239. În legătură cu paralela dintre Kaschnitz von Weinberg și Claude Lévi-Strauss, vezi Sheldon Nodelman, „Structural Analysis in Art and Archaeology", *Yale French Studies*, nr. 36-37 (1966), 89-103.
32. Tradus în engleză ca *Idealism and Naturalism in Gothic Art*, Notre Dame, 1967.
33. Retipărit în Dvořák, *Kunstgeschichte als Geistesgeschichte*, pp. 259-276. Vezi și Dvořák, „Vorwort", în Oskar Kokoschka, *Variationen über ein Thema*, Viena, 1921.
34. Cea mai promițătoare încercare de istorie culturală integrativă îi aparține probabil lui Jean Gebser, *Ursprung und Gegenwart*, 2 vol., Stuttgart, 1949-1953; a 2-a ediție, 1966.

Capitolul 10

1. Despre Mayreder, vezi Rosa Mayreder, *Das Haus in der Landskrongasse: Jugenderinnerungen*, Viena, 1948; Käthe Braun-Prager, *Rosa Mayreder*, Viena, 1955; Braun-Prager, „Einleitung", în Meyreder, *Krise der Väterlichkeit*, Graz, 1963, pp. 5-26 [scrisă de una dintre surorile lui Felix Braun].
2. Mayreder, *A Survey of the Woman Problem*, Londra, 1912, p. 139.
3. Jones, 1:114.
4. Mayreder, „Geschlecht und Kultur", *Annalen der Natur- und Kulturphilosophie*, 12 (1913), 289-306.

5. F.M. Colby, „Review of Mayreder, *A Survey of the Woman Problem*", în *North American Review*, 198 (1913), 875.
6. Despre Weininger, vezi Karl Kraus, *Die Fackel*, nr. 144 (oct. 1903), pp. 1-3, 15-22; Emil Lucka, *Otto Weininger: Sein Werk und seine Persönlichkeit*, Viena, 1905; Hermann Swoboda, *Otto Weininger Tod*, Leipzig, 1910; a 2-a ediție, 1923; Carl Dallago, *Otto Weininger und sein Werk*, Innsbruck, 1912; Hans Kohn, „Das kulturelle Problem des modernen Westjuden", *Der Jude*, 5 (1920-21), 287-291; Kohn, „Notes on the Life and Work of Arthur Schnitzler and Otto Weininger", *YLBI*, 6 (1961), 152-169; Oskar Baum, „Otto Weininger", în Gustav Krojanker (ed.), *Juden in der deutschen Literatur*, Berlin, 1922, pp. 121-138; Theodor Lessing, *Der jüdische Selbsthass*, Berlin, 1930, pp. 80-100; David Abrahamsen, *The Mind and Death of a Genius*, New York, 1946 [indispensabilă, dar exagerat de detaliată]; Abrahamsen, „Otto Weininger and Bisexuality: A Psychoanalytical Study", *American Journal of Psychotherapy*, 1 (1947), 25-44; Abrahamsen, „The Mind and Death of a Genius: Shadows of the Past", *Psychoanalytic Review*, 34 (1947), 336-356; Werner Kraft, *Karl Kraus: Zum Verständnis seines Werkes*, Salzburg, 1956, pp. 73-94; Margarete Susman, „Otto Weininger: Ein Moralist als Verneiner" (1954), în *Vom Geheimnis der Freiheit: Gesammelte Aufsätze 1914-1964*, Manfred Schlösser (ed.), Darmstadt, 1965, pp. 155-169; Manfred Durzak, *Hermann Broch: Der Dichter und seine Zeit*, Stuttgart, 1968, pp. 11-23.
7. Vezi Margarete Jodl, *Friedrich Jodl: Sein Leben und Wirken, dargestellt nach Tagebüchern und Briefen*, Stuttgart, 1920, pp. 183-184. Vezi și Stefan Zweig, „Vorbeigehen an einem unauffälligen Menschen: Otto Weininger", în *Europäisches Erbe*, Frankfurt, 1960, pp. 223-226.
8. Abrahamsen, „Otto Weininger and Bisexuality", pp. 40-41; Abrahamsen, *The Mind and Death of a Genius*, pp. 54-55.
9. Sigmund Freud, *Briefe 1873-1939*, ediția a 2-a, Frankfurt, 1968, pp. 265-266. Vezi Jones, 2:14-15; Vincent Brome, *Freud and His Early Circle*, New York, 1968, pp. 1-13.
10. Heinz Politzer, *Franz Kafka: Parable and Paradox*, Ithaca, 1962, pp. 197-200.
11. Ferdinand Ebner, *Schriften*, München, 1963, 1:49-50, 295-296.
12. Alfred Werner, „Schiele and Austrian Expressionism", *Arts*, 35 (oct. 1960), 49.
13. Otto Weininger, *Geschlecht und Charakter: Eine prinzipielle Untersuchung*, a 5-a ediție, Viena, 1905, pp. 409-452, în special 423 și 439. Günter Grass a folosit unele pasaje în romanul său *Hundejahre*, Neuwied, 1963, pp. 37-38, 202-203, 220-223, 236. Vezi Wesley V. Blomster, „The Documentation of a Novel: Otto Weininger and «Hundejahre» al lui Günter Grass", *Monatshefte*, 61 (1969), 122-138.
14. Vezi Lessing, *Der jüdische Selbsthass*, pp. 101-131; Friedrich Heer, *Der Glaube des Adolf Hitler: Anatomie einer politischen Religiosität*, München, 1968, pp. 167-168.
15. Abrahamsen, *The Mind and Death of a Genius*, p. 55.
16. Textul german preluat din *ibid.*, p. 21 [traducerea în limba română îi aparține traducătorului, care a comparat variantele germană și engleză, n.t.]. Pentru alte poeme de Otto Weininger, vezi *ibid.*, pp. 62-63, 84; Kraft, *Karl Kraus*, p. 93.

Capitolul 11

1. „Da der Tod (genau zu nehmen) der wahre Endzweck unsers Lebens ist, so habe ich mich seit paar Jahren mit disem wahren, besten Freunde des Menschen so bekannt gemacht, dass sein Bild nicht alleine nichts Schreckendes mehr für mich hat, sondern recht viel Beruhigendes und Tröstendes. Und ich danke meinem Gott, dass er mir das Glück gegönnt hat, mir die Gelegenheit (Sie verstehen mich) zu verschaffen, ihn als den Schlüssel zu unserer wahren Glückseligkeit kennen zu lernen. Ich lege mich nie zu Bette, ohne zu bedenken,

dass ich vielleicht, so jung als ich bin, den andern Tag nicht mehr sein werde, und es wird doch kein Mensch von allen, die mich kennen, sagen können, dass ich im Umgange mürrisch oder traurig wäre, und für diese Glückseligkeit danke ich alle Tage meinem Schöpfer und wünsche sie vom Herzen jedem meiner Mitmenschen." – Albert Leitzmann (ed.), *Wolfgang Amadeus Mozarts Leben in seinem Briefen und Berichten der Zeitgenossen*, Leipzig, pp. 414-415. Traducerea în limba engleză apare în volumul Wolfgang Amadeus Mozart, *The Letters of Mozart and His Family, Chronologically Arranged*, Emily Anderson (ed.), Londra, 1938, 3:1351. [Pentru traducerea în limba română am folosit ambele variante, n.t.]

2. „Ich habe den Tod lieb. Nicht als Erlöser; denn ich leide nicht am Leben. Nein, aber als Erfüller. Er wird mir alles bringen, was noch fehlt. Dann geht die Saat meines Lebens erst auf. Er nimmt mir nichts und gibt mir noch so viel... [Ich erwarte den Tod] mit einer bangen Freunde, wie wir als Kinder das Christkind! erwarteten; wir sassen im Finsteren, aber durch die Türspalte drang ein Strahl lieben Lichts." Hermann Bahr, „Selbstinventur", *Neue Rundschau*, 23 (1912), 1303.
3. „Neben dem wahrhaft religiösen Menschen und neben dem Dichter steht immer der Tod, ein Mahner, das Leben mit letzterreichbarem Sinn zu erfüllen, auf dass es nicht umsonst gelebt sei." Hermann Broch, „James Joyce und die Gegenwart" (1936), în *Dichten und Erkennen: Essays*, Zürich, 1955, 1:205.
4. Hugo von Hofmannsthal, „Maria Theresia" (1917), în *Ausgewählte Werke*, Frankfurt, 1957, 2:612.
5. Stefan Zweig, *Die Welt von Gestern: Erinnerungen eines Europäers*, Stockholm, 1942, p. 34. Vezi și Herbert Eisenreich, „Die schöne Leich: Von der Lust des Wienners am Sterben", *Forum*, 10 (1963), 140-142.
6. Richard N. Coudenhove-Kalergi, *An Idea Conquers the World*, Londra, 1953, p. 32.
7. Vezi Harman Grisewood, „The Gigantic Fetish. A Study of Comte's Religious Peculiarity", *Dublin Review*, 225 (1951), 89-97.
8. Despre originea înmormântărilor regale, vezi Michael de Ferdinandy, „Die Rolle des Königs: Die theatralische Bedeutung des spanischen Hofzeremoniells", *Der Monat*, 19 (mai, 1967), 48-49.
9. Berta Szeps, *My Life and History*, New York, 1939, pp. 98-101.
10. Ferdinand Kürnberger, „Ein Aphorismus zur Denkmal-Pest unserer Zeit" (1872), în *Literarische Herzenssachen: Reflexionen und Kritiken*, Viena, 1877, pp. 311-319.
11. Arnold Hauser, *The Social History of Art*, Londra, 1951, 2:871.
12. *Ibid.*, 2:873. Despre interpretarea efemeralității în pictura franceză impresionistă, vezi Werner Hofman, *Grundlagen der modernen Kunst: Eine Einführung in ihre symbolischen Formen*, Stuttgart, 1966, pp. 179-190. Pentru o interpretare a *art nouveau*-ului (*Jugendstil*) ca viziune asupra lumii similară impresionismului, vezi Hans H. Hofstätter, *Geschichte der europäischen Jugendstilmalerei*, a 2-a ediție, Köln, 1965, pp. 216-231. Cea mai ambițioasă tipologie a impresionismului apare în Richard Hamann și Jost Hermand, *Impressionismus*, Berlinul de Est, 1960. O tipologie simplistă, dar stimulatoare, poate fi găsită în Luise Thon, *Die Sprache des deutschen Impressionismus: Ein Beitrag zur Erfassung ihrer Wesenszüge*, München, 1928. Cea mai timpurie încercare de sinteză a fost cea a lui Hamann, *Der Impressionismus in Leben und Kunst*, Köln, 1907.
13. „Ist nicht der Tod im Leben, ist er nicht mitten drin, sitzt in uns, um uns, haucht uns and und ist unser Freund und Gefährte? [...] Alle Menschen leben im grossen Schatten des Todes, der von Gott ist und ihnen vertraut sein soll wie der Duft ihrer Blumen vor dem Fenster, wie der Hauch ihres Mundes." Richard Scaukal, *Grossmutter: Ein Buch vom Leben und Tod: Gespräche mit einer Verstorbenen*, Stuttgart, 1906, p. 18.
14. Schaukal, „Erfindungen an der Bahre", în *Um die Jahrhundertwende*, München, 1965, pp. 178-179. Vezi și „Vom Tod zu Tod", *ibid.*, pp. 218-227.

15. Albert Ehrenstein, *Gedichte und Prosa*, Karl Otten (ed.), Neuwied, 1961, pp. 354-375. *Tubutsch* este retipărită în *ibid.*, pp. 277-310. Despre măsura în care Ehrenstein este dator impresionismului, vezi Fritz Martini, „Albert Ehrenstein", în Wolfgang Rothe (ed.), *Expressionismus als Literatur: Gesammelte Studien*, Berna, 1969, pp. 690-706. Despre Ehrenstein ca existențialist în maniera lui Sartre din *Greața*, vezi Gabriel Beck, *Die erzählende Prosa Albert Ehrensteins (1886-1950): Interpretation und Versuch einer literarhistorischen Einordnung*, Freiburg, Elveția, 1969 [exhaustivă].
16. Despre Beer-Hofmann, vezi Solomon Liptzin, *Richard Beer-Hofmann*, New York, 1936; Erich Kahler, „Richard Beer-Hofmann 1866-1945", *Commentary*, 1 (aprilie 1946), 43-50; Otto Oberholzer, *Richard Beer-Hofmann: Werk und Weltbild des Dichters*, Berna, 1947.
17. „Alles, was wuchs, brauchte viel Zeit zum Wachsen; und alles, was unterging, brauchte lange Zeit, um vergessen zu werden." Roth, *Radetzkymarsch* (1932), Köln, 1967, p. 142. Despre impresionismul lui Roth, vezi Józef Wittlin, „Erinnerungen an Joseph Roth", în Hermann Linden (ed.), *Joseph Roth: Leben und Werk – Ein Gedächtnisbuch*, Köln, 1949, pp. 48-58 [conține extrem de multe informații]; Hansjürgen Böning, *Joseph Roths «Radetzkymarsch»: Thematik, Struktur, Sprache*, München, 1968, pp. 182-190 [conține o bibliografie exhaustivă].
18. Despre Svevo, vezi Edouard Roditi, „Novelist-Philosophers. I. Italo Svevo", *Horizon*, 10 (1944), 342-359; Renato Poggioli, „Introduction", în Svevo, *Confessions of Zeno*, New York, 1947, pp. 1-8; Piero Rismondo, „Der Fall Italo Svevo", *Wort und Wahrheit*, 14 (1959), 418-426 [vede în Svevo un caz *sui generis*, nici italian, nici austriac]. Despre cât datorează Svevo Austro-Ungariei, vezi Claudio Magris, *Der habsburgische Mythos*, Salzburg, 1966, pp. 204 și 310, n. 43.
19. Arthur Schnitzler, *Jugend in Wien: Eine Autobiographie*, Viena, 1968, p. 127. Despre Schnitzler, vezi Françoise Derré, *L'Œuvre d'Arthur Schnitzler: Imagerie Viennoise et problèmes humains*, Paris, 1966 [exhaustivă]; J.P. Stern, „Introduction", în Schnitzler, *Liebelei, Leutnant Gustl, Die letzten Masken*, Cambridge, 1966, pp. 1-44 [profundă]. Despre preocuparea lui Schnitzler față de moarte, vezi Solomon Liptzin, *Arthur Schnitzler*, New York, 1932, pp. 1-23.
20. Hauser, *Social History of Art*, 2:908.
21. Citat în George Sylvester Viereck, *Glimpses of the Great*, Londra, 1931, p. 331.
22. *Ibid.*, p. 332.
23. Ernst Bertram, „Über den Wiener Roman", *Mitteilungen der literarhistorischen Gesellschaft*, Bonn, 4 (1919), 3-44, 2-44, în special 3-10.
24. Alți contemporani care au accentuat caracterul proteic ca pe o trăsătură importantă a impresioniștilor au fost: Bahr, în *Dialog vom Tragischen* (1904), retip. Bahr, *Zur Überwindung des Naturalismus*, Stuttgart, 1968, pp. 183-188; Arthur Schurig, „Hugo von Hofmannsthal", *Deutsche Rundschau*, 134 (1908), 101-115. Vezi Herbert Cysarz, „Alt-Österreichs lezte Dichtung (1890-1914)", *Preussische Jahrbücher*, 214 (1928), 32-51.
25. Citat în Viereck, *Glimpses*, p. 341. Pentru o opinie marxistă bine argumentată asupra modului în care impresionismul lui Schnitzler reflectă atitudinile burgheziei, vezi Anna Stroka, „Der Impressionismus in Arthur Schnitzlers «Anatol» und seine gesellschaftlichen und ideologischen Voraussetzungen", *Germanica Wratislaviensia* [Breslau], 12 (1967-68), 97-111.
26. Un indispensabil compendiu de patografii este cel al lui Wilhelm Lange-Eichbaum și Wolfram Kurth, intitulat *Genie, Irrsinn und Ruhm: Genie-Mythos und Pathografie des Genies*, a 6-a ediție, München, 1967 [conține o bibliografie masivă]. Utilă este și cartea lui Walter Muschg, *Tragische Literaturgeschichte*, a 3-a ediție, Berna, 1957. Despre sinucidere, vezi T.G. Masaryk, *Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation*, Viena, 1881 [conține statistici excelente]; Jack D. Douglas, *The Social Meanings of Suicide*, Princeton, 1967 [amplă]. Despre sinuciderile din Austria, vezi Siegfried Rosenfeld,

„Der Selbstmord im k. und k. österreichischen Heere: Eine statistiche Studie", *Deutsche Worte*, 13 (1893), 449-515; Bratassevia, „Die Selbstmorde in Wien während der Jahre 1854-1894", *Statistische Monatsschrift*, 21 (1895), 255-278.

27. Alois Höfler, „Ludwig Boltzmann als Mensch und Philosoph", *Süddeutsche Monatshefte*, 3 (1906), 421.
28. Friedrich Wallisch, *Es hat mich sehr gefreut*, Graz, 1967, pp. 13-15.
29. Vezi Freud, *Briefe 1873-1939*, a 2-a ediție, Frankfurt, 1968, pp. 65-72 [scrisoarea din 16 septembrie 1883]. *Cf.* Jones, 1:187.
30. Despre Steiner, vezi Theodor Lessing, *Der jüdische Selbsthass*, Berlin, 1930, pp. 132-151.
31. Vezi Ludwig von Ficker, *Denkzettel und Danksagungen: Aufsätze, Reden*, München, 1967, pp. 204-206.
32. Paul Friedmann (ed.), *On Suicide: With Particular Reference to Suicide Among Young Students* (1910), New York, 1967, p. 87. Vezi și David Ernst Oppenheim, „Suicide in Childhood", în Nunberg și Federn (eds.), *Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society*, New York, 1967, 2:481-497 [sesiunea din 10 aprilie 1910]. Această discuție este reluată, în treisprezece articole, în *Zeitschrift für psychoanalytische Pädagogik*, 3 (1928-29), 333-442.
33. Vezi declarația lui Freud, în Friedmann (ed.), *On Suicide*, p. 140. Freud a dezlegat problema în „Trauer und Melancholie" (1917), *GW*, 10, Londra, 1946, 438-439, susținând că în perioada de melancolie, când sinele își retrage întreg libidoul din mediul înconjurător, acesta ajunge să se considere obiect.
34. Pentru studiile anterioare elaborate de Tausk, care prezintă printre altele și date cu privire la anul și locul nașterii sale, vezi Paul Roazen, *Brother Animal: The Story of Freud and Tausk*, New York, 1969, în special pp. 122-160 despre sinucidere. Trei dintre lucrările lui Tausk din perioada 1915-1916 au fost traduse și au apărut sub îngrijirea lui Roazen în *Psychoanalytic Quarterly*, 38 (1969), 354-431.
35. Despre Juhász, vezi Joseph Reményi, *Hungarian Writers and Literature*, New Brunswick, N.J., 1964, pp. 279-283.
36. Alma Mahler-Werfel, *Mein Leben*, Frankfurt, 1960, pp. 194-195.
37. Vezi Arthur Stern, „Stefan Zweig und sein Freitod: Eine psychologisch--psychiatrische Betrachtung: Zum 25. Todestage", *Zeitschrift für die Geschichte der Juden*, 4 (1967), 247-256.
38. Vezi Fritz Novotny, *Der Maler Anton Romako 1832-1889*, Viena, 1954, p. 68.
39. Vezi Wilhelm Kosch și Eugen Kuri, *Biographisches Staatshandbuch: Lexikon der Politik, Presse und Publizistik*, 2 vol., Berna, 1963, 1:518; Richard Bamberger și Franz Maier-Bruck (eds.), *Österreich-Lexikon*, 2 vol., Viena, 1966, 1:499.
40. Karl Polanyi, „Hamlet", *Yale Review*, 43 (1954), 339.

Capitolul 12

1. Despre viața lui Mach, vezi Ernst Mach, *The Analysis of Sensations* (1900), New York, 1959, pp. 30-31; Paul Carus, „Professor Mach and His Work", *The Monist*, 21 (1911), 19-42; Hans Henning, *Ernst Mach als Philosoph, Physiker und Psycholog: Eine Monographie*, Leipzig, 1915; Robert Bouvier, *La pensée d'Ernst Mach: Essai de biographie intellectuelle et critique*, Paris, 1923; Anton Lampa, „Ernst Mach", *NOB*, 1 (1923), 93-102; Fr. Herneck, „Ernst Mach: Eine bisher unveröffentlichte Autobiographie", *Physikalische Blätter*, 14 (1958), 385-390; Thomas S. Szasz, „Introduction", în Mach, *Analysis*, pp. v-xxxi; K.D. Heller, *Ernst Mach: Wegbereiter der modernen Physik*, Viena, 1964; Joachim Thiele, „Zur Wirkungsgeschichte der Schriften Ernst Machs", *ZfphF*, 20 (1966), 118-130; Thiele, „Briefe deutscher

Philosophen an Ernst Mach", *Synthese*, 18 (1968), 285-301. Nu am putut consulta Maria Mach, *Erinnerungen einer Erzieherin*, Viena, 1912 [memoriile surorii lui Mach]. Pentru bibliografie, vezi Thiele, „Ernst Mach-Bibliographie", *Centaurus*, 8 (1963), 189-237 [cuprinde o listă de 417 de titluri de Mach și 99 cu privire la el]. Din 1957, opera postumă (*Nachlass*) a lui Mach se află depusă la Ernst Mach Institut din Freiburg.

2. Citat în Philipp Frank, *Between Physics and Philosophy*, Cambridge, Mass., 1941, p. 211. [„Nu cred să fi existat cineva care să-mi producă impresia unui geniu complet intelectualizat", n.t.]
3. Vezi Ernst Mach și P. Salcher, „Photographische Fixirung der durch Projectile in der Luft eingeleiteten Vorgänge", *SKAW-Wien*, Math.-Naturw. Klasse, 95.II (1887), 764-780; Mach și Salcher, „Über die in Pola and Meppen angestellten ballistisch-photographischen Versuche", *ibid.*, 98. IIa (1889), 41-50.
4. Despre filosofia științei practicată de Mach, vezi Julius Baumann, „Über Ernst Mach's philosophische Ansichten", *Arhiv für systematische Philosophie*, 4 (1898), 44-64; Carus, „Professor Mach's Philosophy", *The Monist*, 16 (1906), 331-356; Frank, *Modern Science and its Philosophy*, Cambridge, Mass., 1949, pp. 6-21, 53-89; Richard von Mises, *Positivism: A Study in Human Understanding* (1938), Cambridge, Mass., 1951, pp. 80-90; Mario Bunge, „Mach's Critique of Newtonian Mechanics", *American Journal of Physics*, 34 (1966), 585-596; Peter Alexander, „Mach, Ernst", *EP*, 5 (1967), 115-119; Robert S. Cohen, „Ernst Mach: Physics, Perception, and the Philosophy of Science", *Synthese*, 18 (1968), 132-170 [urmat de cinci articole prezentate într-un simpozion despre Mach].
5. Vezi Gerald Holton, „Mach, Einstein, and the Search for Reality", *Daedalus*, 97 (1967-68), 636-673; Francis Seaman, „Mach's Rejection of Atomism", *Journal of the History of Ideas*, 29 (1968), 381-393.
6. Johann Wolfgang von Goethe, *Maximen und Reflexionen*, nr. 499, în *Werke*, Hamburg, 1953, 12:434. Traducerea englezească din text este citată în Frank, *Modern Science*, p. 63. [Traducerea în limba română a fost făcută prin compararea celor două texte, n.t.]
7. Mach, „On the Part Played by Accident in Invention and Discovery", *The Monist*, 6 (1895-96), 161-175.
8. Rezumate în E.B. Titchener, „Mach's (Lectures on Psychophysics)", *AJP*, 33 (1922), 213-222.
9. A doua ediție a primit titlul *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Psychischen zum Physischen*, Jena, 1900, a 9-a ediție, 1922; tradusă în limba engleză prin *The Analysis of Sensations* (1900), New York, 1959. Mach și-a rezumat poziția în „Psychic and Organic Life", *The Monist*, 23 (1913), 1-15.
10. Vezi Mach, „On Sensations of Orientation", *The Monist*, 8 (1897-98), 79-96; Mach, „On Psychological as Distinguished from Geometrical Space", *The Monist*, 11 (1900-1901), 321-338.
11. Vezi Hermann Bahr, *Dialog vom Tragischen* (1904), retip. în Bahr, *Zur Überwindung des Naturalismus*, Stuttgart, 1968, pp. 183-198, în special p. 198. Vezi Bahr, „Mach" (1916), în *Bilderbuch*, Viena, 1921, pp. 35-41.
12. Gotthart Wunberg, *Der frühe Hofmannsthal: Schizophrenie als dichterische Struktur*, Stuttgart, 1965, p. 37. Despre Mach, vezi *ibid.*, pp. 30-40.
13. Vezi Richard Hamann, *Der Impressionismus in Leben und Kunst*, Köln, 1907, pp. 113-125; Hamann și Hermand, *Impressionismus*, Berlinul de Est, 1966, pp. 111-112, 207-211; Egon Friedell, *Kulturgeschichte der Neuzeit* (1927-1931), München, 1965, pp. 1333-1339, 1385-1389.
14. Vezi Mach, *Analysis*, p. 386.
15. Vezi Rudolf M. Holzapfel, *Panideal: Das Seelenleben und seine soziale Neugestaltung*, Leipzig, 1901 [cu un cuvânt înainte de Mach]; Richard Hönigswald, *Zur Kritik der Mach'schen Philosophie*, Berlin, 1903; Emil Lucka, „Das Erkenntnisproblem und Machs «Analyse der Empfindungen»: Eine kritische

Studie", *Kantstudien*, 8 (1903), 396-447; Robert Musil, *Beiträge zur Beurteilung der Lehren Machs*, Berlin, 1908 [teză de doctorat sub îndrumarea lui Carl Stumpf]. Despre modul în care Musil unește pozitivismul cu impresionismul, vezi Renate von Heydebrand, *Die Reflexionen Ulrichs in Robert Musils Roman, «Der Mann ohne Eigenschaften»*, Münster, 1966.

16. Mach, *Analysis*, pp. 174-176.
17. Vezi Cohen, „Ernst Mach", pp. 162-166; Gustav Wetter, *Dialectical Materialism: A Historical and Systematic Survey of Philosophy in the Soviet Union*, New York, 1963, pp. 92-100, 145, 405.
18. Friedrich Adler, *Ernst Machs Überwindung des mechanischen Materialismus*, Viena, 1918.
19. Despre Boltzmann, vezi Alois Höfler, „Ludwig Boltzmann als Mensch und Philosoph", *Süddeutsche Monatshefte*, 3 (1906), 418-422; Lampa, „Ludwig von Boltzmann", *Biographisches Jahrbuch und deutscher Nekrolog*, 11 (1908), 96-104; Wilhelm Ostwald, *Grosse Männer*, Leipzig, 1909, pp. 401-407; Gustav Jäger, „Ludwig Boltzmann", *NOB*, 2 (1925), 117-137; Engelbert Broda, *Ludwig Boltzmann: Mensch, Physiker, Philosoph*, Viena, 1955; René Dugas, *La théorie physique au sens de Boltzmann et ses prolongements modernes*, Neuchâtel, 1959; Paul K. Feyerabend, „Boltzmann, Ludwig", *EP*, 1 (1967), 334-337.
20. Ludwig Boltzmann, „On the Necessity of Atomic Theories in Physics", *The Monist*, 12 (1901-1902), 65-79.
21. Despre Schlick, vezi Viktor Kraft, „Moritz Schlick", *Philosophia*, 1 (1936), 323-330; Friedrich Waismann, „Vorwort", în Schlick, *Gesammelte Aufsätze, 1926-1936*, Viena, 1938, pp. vi-xxxi; Herbert Feigl, „Moritz Schlick", *Erkenntnis*, 7 (1939), 393-419; David Rynin, „Schlick Moritz", *IESS*, 14 (1968), 52-56.
22. Despre Cercul de la Viena, vezi Otto Neurath, *Le développement du Cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique*, Paris, 1935; Julius Rudolph Weinberg, *An Examination of Logical Positivism*, Londra, 1936; a 2-a ediție, Patterson, N.J., 1960; Roy Wood Sellars, „Positivism in Contemporary Philosophical Thought", *American Sociological Review*, 4 (1939), 34-41; Frank, *Between Physics and Philosophy;* Frank, *Modern Science*, pp. 1-50; Mises, *Positivism*; Ingeborg Bachmann, „Ludwig Wittgenstein: Zu einem Kapitel der jüngsten Philosophiegeschichte" (1953), în *Gedichte, Erzählungen, Hörspiel, Essays*, München, 1964, pp. 277-288; A.J. Ayer, „The Vienna Circle", în Gilbert Ryle (ed.), *The Revolution in Philosophy*, Londra, 1956, pp. 70-87; Ayer, „Editor's Introduction", în *Logical Positivism*, Glencoe, Ill., 1959, pp. 3-28; James Opie Urmson, *Philosophical Analysis: Its Development Between the Two World Wars*, Oxford, 1956; Waismann, *Wittgenstein und der Wiener Kreis: Aus dem Nachlass*, (ed.), B.F. McGuiness, Oxford, 1967 [conține protocoalele discuțiilor din perioada 1929-1932]; H.L. Mulder, „Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis", *Journal of the History of Philosophy*, 6 (1968), 386-390 [conține extrem de multe informații].
23. În Albert E. Blumberg și Herbert Feigl, „Logical Positivism: A New Movement in European Philosophy", *Journal of Philosophy*, 28 (1931), 281-296. Feigl a scris un sinopsis superb în Herbert Feigl, „The Wiener Kreis in America", în Donald Fleming și Bernard Bailyn (eds.), *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, Cambridge, Mass., 1969, pp. 630-673.
24. Moritz Schlick, *Problems of Ethics* (1930), New York, 1939, p. 139.
25. *Ibid.*, p. 158.
26. „Brauchen wir eine Lebensregel, so sei es diese, «Bewahre den Geist der Jugend». Denn er ist der Sinn des Lebens." Schlick, *Vom Sinn des Lebens*, Berlin, 1927, p. 354.
27. Emil Utitz, „Zur Philosophie der Jugend", *Kantstudien*, 35 (1930), 450-465.
28. Schlick, *Aphorismen*, Blanche Hardy Schlick (ed.), Viena, 1962, pp. 13-14.
29. Despre Wilhelm Neurath, vezi Hermann R. von Schullen zu Schrattenhofen, „Wilhelm Neurath", *Jahrbücher für Nationalökonomie*, 79 (1902), 161-166; Schullern, „Neurath, Wilhelm", *Biographisches Jahrbuch und deutscher Nekrolog*, 6 (1904), 274-278; Oncken, „Neurath als volkswirtschaftilcher Theoretiker", *Schweitzerische Blätter für Wirtschafts- und Sozialpolitik*, 11 (1903), 617-627 [nu am putut consulta această lucrare].
30. Despre Otto Neurath, vezi „Unified Science and its Encyclopedia", *Philosophy of Science*, 4 (1937), 265-277; Waldemar Kaempffert, „Facts March On with Neurath", *Survey Graphic*, 28 (1939), 538-540; Kaempffert, „Appreciation of an Elephant", *Survey Graphic*, 35 (1946), 46-49; Horace M. Kallen, „Postscript: Otto Neurath", *Philosophy and Phenomenological Research*, 6 (1946), 529-533; Cohen, „Neurath, Otto", *EP*, 5 (1967), 477-479.
31. Vezi Neurath, *Ludwig Hermann Wolframs Leben*, 2 vol., Berlin, 1906 [savantă].
32. Neurath, „Die konfessionelle Struktur Osteuropas und des näheren Orients und ihre politisch-nationale Bedeutund", *ASWSP*, 39 (1914), 482-524; Neurath, „Die konfessionelle Struktur Österreich-Ungarns und die orientalische Frage", *Weltwirtschaftliches Archiv*, 3 (1914), 108-138.
33. Vezi Neurath, „Nationalökonomie und Wertlehre: Eine systematische Untersuchung", *Zeitschrift für Volkswirtschaft, Sozialpolitik und Verwaltung*, 20 (1911), 52-114; Neurath „Probleme der Kriegwirtschaftslehre", *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 69 (1913), 438-501.
34. Neurath, „Beiträge zur Geschichte der Opera servilia", *ASWSP*, 41 (1916), 438-465 [abundă în citate grecești și latinești].
35. Vezi Ernst Niekisch, *Gewagtes Leben: Begegnungen und Begebnisse*, Köln, 1958, pp. 53-57; Ernst Karl Winter, „The Rise and Fall of Austrian Labor", *Social Research*, 6 (1939), 323; Neurath, *Bayerische Sozialisierungserfahrungen*, Viena, 1920 [nu am avut acces la această lucrare].
36. Vezi Neurath, „Museums of the Future", *Survey Graphic*, 22 (1933), 458-563, 479, 484-486; Neurath, *International Picture Language: The First Rules of Isotype*, Londra, 1936; Neurath, *Modern Man in the Making*, New York, 1939; Neurath, „Visual Education: The Isotype System of Visual Education", *Sociological Review*, 38 (1946), 55-57.
37. Citat în Kaempffert, „Appreciation", p. 47.
38. Vezi Neurath, „Protocol Sentences" (1932), în Ayer (ed.), *Logical Positivism*, pp. 199-208; Weinberg, *Examination of Logical Positivism*, pp. 275-280.
39. Vezi Neurath, „Sociology and Physicalism" (1932), în Ayer (ed.), *Logical Positivism*, pp. 282-317; Neurath, „Universal Jargon and Terminology", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 41 (1940-41), 127-148.

Capitolul 13

1. „Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben..." Friedrich Nietzsche, „Die «Vernuft» in der Philosophie", *Götzendämmerung, oder Wie man mit dem Hammer philosophiert* (1889), sect. 5.
2. Despre Mauthner, vezi Fritz Mauthner, *Prager Jugendjahre: Erinnerungen* (1918), Frankfurt, 1969; Mauthner, „Fritz Mauthner", în Raymund Schmidt (ed.), *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Leipzig, 1922, 3:121-144; Max Krieg, *Fritz Mauthner's Kritik der Sprache: Eine Revolution in der Philosophie*, München, 1914; Walter Eisen, „Fritz Mauthner", *Kantstudien*, 29 (1924), 321-324; Alois Rzach, „Fritz Mauthner", *NOB*, 3 (1926), 144-151; Theodor Kappstein, *Fritz Mauthner: Der Mann und Sein Werk*, Berlin, 1926; Gershon Weiler, „On Fritz Mauthner's Critique of Language", *Mind*, 67 (1958), 80-87; Weiler, „Fritz Mauthner: A Study in Jewish Self-Rejection", *JLBJ*, 8 (1963), 136-148; Weiler, „Fritz Mauthner as an Historian", *History and Theory*, 4 (1964), 57-71; Weiler, „Mauthner, Fritz", *EP*, 5 (1967), 221-224; Joachim Thiele, „Zur

«Kritik der Sprache»: Briefe von Fritz Mauthner an Ernst Mach", *Muttersprache*, 76 (1966), 78-85.

3. Despre Landauer, vezi Max Brod, *Streitbares Leben*, München, 1960, pp. 89-91; Wolf Kalz, *Gustav Landauer: Kultursozialist und Anarchist*, Meisenheim, 1967; Werner Kraft, „Ludwig Wittgenstein und Karl Kraus" (1961), în *Rebellen des Geistes*, Stuttgart, 1968, pp. 109-111.
4. Weiler, „On Fritz Mauthner's Critique", p. 82.
5. George Sylvester Viereck, *Glimpses of the Great*, Londra, 1930, p. 341.
6. Despre criza lui Hofmannsthal, vezi Gotthart Wunberg, *Der frühe Hofmannsthal: Schizofrenie als dischterische Struktur*, Stuttgart, 1965, pp. 106-107; Richard Brinkmann, „Hofmannsthal und die Sprache", *DVLG*, 35 (1961), 69-95; Manfred Hoppe, *Literatentum, Magie und Mystik im Frühwerk Hugo von Hofmannsthals*, Berlin, 1968, în special pp. 75-95.
7. Despre Stöhr, vezi prof. dr. Hoffmann [din Viena], „Sprachliche Logik und Mathematik", *Arhiv für systematische Philosophie*, 19 (1913), 43-39; Felix M. Cleve, *The Giants of Pre-Socratic Philosophie: An Attempt to Reconstruct Their Thoughts*, 2 vol., Haga, 1965, pp. xxix-xxxviii, 35-134, 453-544 [dedicația sună astfel: „Lui Adolf Stöhr (1855-1921), a cărui filosofie, așa cum a prevăzut Ernst Mach, «va fi înțeleasă și admirată peste 200 de ani»"]; Franz Austeda, „Stöhr, Adolf" *EP*, 8 (1967), 18-19.
8. Nu am avut la dispoziție lucrarea lui Stöhr, *Algebra der Grammatik*, Leipzig, 1898. Despre această carte, vezi Ernst Mach, *The Analysis of Sensations* (1900), New York, 1959, pp. 227-230, 303, 318,
9. „Die Psychologie ist in der unangenehmen Nötigung, sich bei der Bennenung und Behandlung ihres Gegenstandes einer bildlichen Sprache zu bedienen, die für solche Zwecke nicht geworden ist. Die Sprache ist ursprünglich ein Ausdruck für Tun und Erleiden." Stöhr, *Psychologie*, Viena, 1917, p. 12.
10. „In der Tat ist die Geschichte der Logik und ein grosser Teil der Geschichte der Philosophie die Geschichte des Ringens mit der Glossomorphie und den Metaphern; die Geschichte des Kampfes des werdenden Denkens mit dem herrschenden Reden." Stöhr, *Lehrbuch der Logik in psychologisierender Darstellung*, Viena, 1910, p. 409.
11. Cleve, *Giants of Pre-Socratic Philosophy*, p. 543.
12. Stöhr, *Heraklit*, Viena, 1920.
13. Vezi Ferdinand Ebner, *Schriften*, München, 1963, 1:582-583, 805-806, 1068.
14. Despre Wahle, vezi Friedrich Flinker, *Über Wirklichkeit und Logik: Eine kritische Darlegung der Lehre Richard Wahles* (Cernăuți, 1924); Sophus Hochfeld, *Die Philosophie Richard Wahles und Johannes Rehmkes Grundwissenschaft*, Potsdam, 1926; Austeda, „Wahle, Richard", *EP*, 8 (1967), 275-276.
15. Vezi Jones, 1:123-127, 179, și Arthur Schnitzler, *Jugend in Wien*, Viena, 1968, p. 96.
16. Wahle, „Über die geometrische Methode des Spinoza", *SKAW-Wien*, Phil-Hist. Klasse, 116 (1888), 431-452; Wahle, „Die Glückseligkeitslehre der «Ethik» des Spinoza", *ibid.*, 119 (1889), Heft 11, pp. 1-44.
17. Wahle, *Entstehung der Charaktere*, München, 1928, pp. 47-58.
18. „Man muss sagen, Kant hat die Erkenntnistheorie in desolatem Zustande vollkommener Konfusion zurückgelassen." „So haben wir die Lehren Herbarts ziemlich eingehend betrachtet – ein Bündel interessanter Fehler; und er war noch einer der besten Männer!" „In der Philosophie sind offensichtlich alle möglichen Kategorien erschöpft und nunmehr kann jeder über den Agnostizismus hinwegsehende und hinweggehende Versuch leicht als Unsinn erkannt werden." Wahle, *Die Tragikomödie der Weisheit*, Viena, 1915, pp. 364, 373, 406.
19. „...dass das volle Wort von dem leeren nicht unterschieden wird, und dass sich in der Form des Abstrakten jede Ungenauigkeit, Fehlerhaftigkeit, Lüge und jede listige Phrase breitmachen kann." *Ibid.*, p. 414.

20. Despre viața lui Kraus, vezi Leopold Liegler, *Karl Kraus und sein Werk*, Viena, 1920; Heinrich Fischer, „The Other Austria and Karl Kraus", în Hans José Rehfisch (ed.), *In Tyrannos: Four Centuries of Struggle Against Tyranny in Germany*, Londra, 1944, pp. 311-328; Béla Menczer, „Karl Kraus and the Struggle Against the Modern Gnostics", *Dublin Review*, 224 (oct.-dec. 1950), 32-52; Sigismund von Radecki, *Wie ich glaube*, Köln, 1953, pp. 11-44 [amintirile vii ale unui prieten]; Kraft, *Karl Kraus: Beiträge zum Verständnis seines Werkes*, Salzburg, 1956; Hans Mayer, „Karl Kraus und die Nachwelt", *Sinn und Form*, 9 (1957), 934-949; Willy Haas, *Die literarische Welt: Erinnerungen*, München, 1960, pp. 22-27 [tranșantă]; Caroline Kohn, *Karl Kraus*, Stuttgart, 1966; Wilma Abeles Iggers, *Karl Kraus: A Vienese Critic of the Twentieth Century*, Haga, 1967; Frank Field, *The Last Days of Mankind: Karl Kraus and His Vienna*, Londra, 1967; Hans Weigel, *Karl Kraus oder die Macht der Ohnmacht: Versuch eines Motivenberichts zur Erhellung eines vielfachen Lebenswerkes*, Viena, 1968; Fritz J. Raddatz, „Der blinde Seher: Überlegungen zu Karl Kraus", *Merkur*, 22 (1968), 517-532. Un instrument indispensabil este cartea lui Friedrich Jenaczek, *Zeittafeln zur „Fackel": Themen, Ziele, Probleme*, München, 1965.
21. „...weil ich, in meiner unfreien Sprachauffassung befangen, die sozusagen eine prästabilierte Harmonie der Sprachen und der Sphären annimmt, die Kunst zwar oberhalb des Verstendes erlebe, aber nicht unterhalb." Karl Kraus, „Ein neuer Mann", *Die Fackel*, nr. 546-550 (iulie 1920), p. 50. Despre concepția lui Kraus cu privire la limbă, vezi Walter Benjamin, „Karl Kraus" (1931), în *Schriften*, Frankfurt, 1955, 2:159-195; Lucien Goldmann, „Un grand polémiste: Karl Kraus" (1945), în *Recherches dialectiques*, a 2-a ediție, Paris, 1959, pp. 229-235; Erich Heller, *The Disinherited Mind: Essays in Modern German Literature and Thought*, Londra, 1952, pp. 183-210; J.P. Stern, „Karl Kraus's Vision of Language", *Modern Language Review*, 61 (1966), 72-84 [profundă].
22. „An vieles, was ich erst erlebe, kann ich mich schon erinnern." Citat în Kraft, *Karl Kraus*, p. 84.
23. Kraus, *Worte in Versen*, *Werke* 7, München, 1959, 236-237.
24. Haas, *Die literarische Welt*, pp. 23-26. Pentru un portret și mai vitriolant, vezi Fritz Wittels, „The „Fackel"-Neurosis", în Hermann Nunberg și Ernst Federn (eds.), *Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society*, New York, 1967, 2:383-393 [contribuția din 12 ian. 1910]. A urmat un *roman à clef* sardonic despre Kraus, *Ezechiel der Zugereiste*, Berlin, 1910.
25. Despre viața lui Ludwig Wittgenstein, vezi Ludwig Hänsel, „Ludwig Wittgenstein", *Wissenschaft und Weltbild*, 4 (1951), 274-277 [Hänsel l-a cunoscut pe Wittgenstein ca prizonier de război în Italia]; Georg Henrik von Wright, „Biographical Sketch" (1955), în Norman Malcom, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, Londra, 1958, pp. 1-22; Paul Engelmann, *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir*, B.F. McGuiness (ed.), Oxford, 1967; Ludwig von Ficker, „Rilke und der unbekannte Freund", în *Denkzettel und Danksagungen: Aufsätze, Reden*, München, 1967, pp. 199-221; Stephen Toulmin, „Ludwig Wittgenstein", *Encounter*, 32 (ian. 1969), 58-71.
26. Despre Karl Wittgenstein, vezi Georg Günther, „Karl Wittgenstein und seine Bedeutung für den Aufbau und die Entwicklung der österreichischen Volkswirtschaft", *NOB*, 4 (1927), 156-163.
27. „Überhaupt hat der Fortschritt das an sich, dass er viel grösser ausschaut, als er wircklich ist." Folosit ca moto în Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953, p. viii.
28. Engelmann, *Letters*, p. 123.
29. Ficker, *Denkzettel*, pp. 201-204. Vezi și Wittgenstein, *Briefe an Ludwig von Ficker*, Salzburg, 1969, pentru cele douăzeci și nouă de scrisori scrise lui Ficker între 1914 și 1919.
30. Vezi scrisoarea lui Wittgenstein din 31 martie 1917, în Engelmann, *Letters*, p. 4.

31. Vezi scrisoarea lui Wittgenstein din 16 noiembrie 1914, în Ficker, *Denkzettel*, p. 205.
32. Engelmann, *Letters*, p. 80.
33. Despre filosofia lui Wittgenstein, vezi Wolfgang Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, a 3-a ediţie, Stuttgart, 1965, pp. 526-696, 713-715; Malcolm, „Wittgenstein, Ludwig Joseph Johann", *EP*, 8 (1967), 327-340 [cu o bibliografie amplă]; K.T. Fann (ed.), *Ludwig Wittgenstein: The Man and His Philosophy*, New York, 1967 [antologie cu treizeci de articole]; Arne Naess, *Four Modern Philosophers: Carnap, Wittgenstein, Heidegger, Sartre*, Chicago, 1968, pp. 67-171.
34. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londra, 1922, pp. 1-2.
35. *Ibid.*, p. 146.
36. Waismann, *The Principles of Linguistic Philosophy*, R. Harré (ed.), Londra, 1965; despre Wittgenstein, vezi Waismann, *Principles*, pp. 307-320. Pentru o scrisoare a lui Wittgenstein către Waismann (de la începutul lui iulie 1929), vezi H.L. Mulder, „Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Weiner Kreis", *Journal of the History of Philosophy*, 6 (1968), 389-390. Despre Waismann, vezi Stuart Hampshire, „Friedrich Waismann 1896-1959", *Proceedings of the British Academy*, 46 (1960), 309-317; Rudolf Carnap, „Autobiography" (1963), retip. în Fann (ed.), *Ludwig Wittgenstein*, pp. 36-37, şi B.F. McGuiness, „Vorwort des Herausgebers", în Waismann, *Wittgenstein und der Wiener Kreis: Aus dem Nachlass*, Oxford, 1967, pp. 11-31.
37. Unul dintre acestea este retipărit în Wittgenstein, „Lectures on Ethics" (1929 sau 1930), *Philosophical Review*, 74 (1965), 1-12. Vezi şi Wittgenstein, *Preliminary Studies for the „Philosophical Investigations" Generally Known as the Blue and Brown Books* (1933-1935), Oxford, 1958; G.E. Moore, „Wittgenstein's Lectures in 1930-33", *Mind*, 63 (1954), 1-15, 289-316; 64 (1955), 1-27.
38. Kraus, „Zur Sprachlehre", *Die Fackel*, nr. 572-576 (iunie 1921), p. 1. Într-o analiză de altminteri excelentă, Werner Kraft trimite la o dată greşită – iulie 1920. Vezi Kraft, „Ludwig Wittgenstein und Karl Kraus" (1961), în *Rebellen des Geistes*, Stuttgart, 1968, pp. 102-134, în special 120.
39. Paul Feyerabend, „Herbert Feigl: Biographical Sketch", *Mind, Matter, and Method: Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl*, Minneapolis, 1966, p. 8.
40. Charles Parsons, „Mathematics, Foundations of", *EP*, 5 (1967), 204. O introducere utilă este lucrarea lui Arend Heyting, *Intuitionism: An Introduction*, a 2-a ediţie, Amsterdam, 1966, pp. 1-12.
41. Vezi S. Morris Engel, „Schopenhauer's Impact on Wittgenstein", *Journal of the History of Philosophy*, 7 (1969), 285-301. Pentru paralelele cu Nietzsche, vezi Erich Heller, „Ludwig Wittgenstein: Unphilosophical Notes", *Encounter*, 13 (sept. 1959), 40-48.
42. Hampshire, „Friedrich Waismann", p. 316.
43. Vezi Hänsel, „Ludwig Wittgenstein", p. 276.
44. Wolfe Mays, „Recollections of Wittgenstein", în Fann (ed.), *Ludwig Wittgenstein*, p. 83.
45. Engelmann, *Letters*, pp. 92-93.
46. Rush Rhees, „Conversations on Freud", în Cyril Barrett (ed.), *Ludwig Wittgenstein: Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Berkeley şi Los Angeles, 1967, pp. 41-52.

Capitolul 14

1. Despre Buber, vezi Martin Buber, „Autobiographical Fragments", în Paul Arthur Schilpp şi Maurice Friedmann (eds.), *The Philosophy of Martin Buber*, La Salle, Ill., 1967, pp. 3-39; Hans Kohn, *Martin Buber: Sein Werk und seine Zeit: Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas 1880-1930* (1930), a 3-a ediţie, Köln, 1961; Bernhard Caspar, *Das dialogische Denken: Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Freiburg, 1967, pp. 17-68, 270-381.

2. Despre dinastia hasidică de la Sadagora, vezi Lucy S. Dawidowicz (ed.), *The Golden Traditon: Jewish Life and Thought in Eastern Europe*, Boston, 1967, pp. 195-200.
3. Vezi Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt, 1921. Despre Rosenzweig, vezi Samuel Hugo Bergmann, *Faith and Reason: An Introduction to Modern Jewish Thought*, New York, 1961, pp. 55-80.
4. Despre Ebner, vezi Ferdinand Ebner, *Schriften*, vol. 2, München, 1963, 551-1105 [jurnale şi autobiografie]; vol. 3, München, 1965 [scrisori, 1912-1931]; Josef Rauscher, „Von Mauthner zu Ebner: Sprachkritik und Sprachwirklichkeit", *Hochland*, 22 (1924-25), 86-94; Rauscher, „Ferdinand Ebner", *Hochland*, 30 (1933), 86-89; Theodor Steinbüchel, *Der Umbruch des Denkens: Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschdeutung*, Regensburg, 1936; retip. Darmstadt, 1966; Ludwig von Ficker, „Erinnerung an Ferdinand Ebner" (1950), în *Denkzettel und Danksagungen: Aufsätze, Reden*, München, 1967, pp. 170-181, 339-343; Robert Braun, „Ferdinand Ebner und sein Vater", *Hochland*, 44 (1952), 525-533; Theodor Schleirmacher, „Ich und Du: Grundzüge der Anthropologie Ferdinand Ebners", *Kerygma und Dogma*, 3 (1957), 208-219; Paul Bormann, „Das Wort und die geistigen Realitäten: Zur Phänomenologie der Sprache und des Gesprächs", *Theologie und Glaube*, 49 (1959), 401-422; Eugen Thurnher, „Sprache, Denken, Sein: Zu Ferdinand Ebners Philosophie des Wortes", *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch*, 1 (1960), 227-236; Franz Seyr, „Biographisches Nachwort", în Ebner, *Schriften*, 2:1109-1154; Caspar, *Das dialogische Denken*, pp. 198-269.
5. „...dass es [das Wort] das «Vehikel» des Verhältnisses zwischen dem Ich und dem Du sei, das heisst im letzten Grunde: des Verhältnisses zwischen dem Menschen und Gott. In diesem Verhältnis aber hat der Mensch sein geistiges Leben." Ebner, *Schriften*, 3:226 [scrisoare din 11 aug. 1918 către Luise Karpischek].
6. Despre relaţia lui Ebner cu Buber, Feuerbach şi Stöhr, vezi Ebner, „Versuch eines Ausblicks in die Zukunft", în *Schriften*, 1:805-819. *Das Wort und die geistigen Realitäten* este retipărit în *Schriften*, 1:75-342. Despre afinitatea cu „tu"-ul din teatrul expresionist, vezi Wolfgang Rothe, „Der Mensch vor Gott: Expressionismus und Theologie", în Rothe (ed.), *Expressionismus als Literatur: Gesammelte Schriften*, Berna, 1969, pp. 37-66, în special 45-50.

Capitolul 15

1. Propriile mărturii ale lui Freud se găsesc în Freud, „Zur Geschichte der psychoanalitischen Bewegung" (1914), în *GW*, 10, Londra, 1946, 44-113; „Selbstdarstellung" (1925), în *GW*, 14, Londra, 1948, 33-96. Sursa indispensabilă este Jones [Jones (1879-1958) l-a întâlnit prima oară pe Freud în aprilie 1908]. Reuben Fine, *Freud: A Critical Re-Evaluation of His Theories*, New York, 1962 conţine o bibliografie utilă. Pentru alte bibliografii, vezi Alexander Grinstein (ed.), *Index of Psychoanalytic Writings*, 9 vol., New York, 1956-1965; Norman Kiell, *Psychoanalysis, Psychology and Literature: A Bibliography*, Madison, 1963; George Mora, „The History of Psychiatry: A Cultural and Bibliographical Survey", *Psychoanalytic Review*, 52 (1965), 298-328. În privinţa terminologiei, vezi Lewis W. Brandt, „Some Notes on Freudian Terminology", *JAPA*, 9 (1961), 331-339 [o excelentă analiză a termenilor germani]; Jean Laplanche şi J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Daniel Lagache (ed.), Paris, 1967 [depistează

modificările terminologice la Freud]; Ludwig Edelberg, *Encyclopedia of Psychoanalysis*, New York, 1968; Charles Rycroft, *A Critical Dictionary of Psychoanalysis*, Londra, 1968. *Indexul* freudian alcătuit de Lila Veszy-Wagner (*Gesamtregister*) în *GW*, 18, Frankfurt, 1968 reprezintă un model în domeniu.

2. Printre memoriile revelatoare se numără și cea a Annei Freud Bernays, „My Brother Sigmund Freud", *American Mercury*, 51 (1940), 335-342, dar și Ernst Simmel, „Sigmund Freud: The Man and His Work", *Psychoanalytic Quarterly*, 9 (1940), 163-176; Max Graf, „Reminescences of Professor Sigmund Freud", *Psychoanalytic Quarterly*, 11 (1942), 465-476; Hanns Sachs, *Freud: Master and Friend*, Cambridge, Mass., 1946; Martin Freud, *Sigmund Freud: Man and Father*, New York, 1958; Martin Freud, „Who Was Freud?", în Josef Fraenkel (ed.), *The Jews of Austria: Essays on Their Life, History and Destruction*, Londra, 1967, pp. 197-211 [scrisă de fiul lui Freud]. Despre părinții lui Freud, vezi Judith Bernays Heller, „Freud's Mother and Father: A Memoir", *Commentary*, 21 (1956), 418-421 [scris de nepoata lui Freud].
3. Bernays, „My Brother Sigmund Freud", p. 341.
4. Despre atitudinea ambivalentă a lui Freud față de călătorii, vezi John E. Gedo, „Freud's Self-Analysis and His Scientific Ideas", *American Imago*, 25 (1968-69), 99-118.
5. Max Eastman, *Great Companions: Critical Memoirs of Some Famous Friends*, Londra, 1959, pp. 129-131. *Cf.* Jones, 2:67.
6. Jones, 3:97. Despre cancerul lui Freud, vezi Jones, 3:94-101, 497-521.
7. Despre Facultatea de Medicină din Viena, vezi Max Neuburger, „British Medicine and the Old Vienna Medical School", *Bulletin of the History of Medicine*, 12 (1942), 486-528; Hortense Koller Becker, „Carl Koller and Cocaine", *Psychoanalytic Quarterly*, 32 (1962), 309-373, în special 311-317; Esmond R. Long, *A History of Pathology*, a 2-a ediție, New York, 1965, pp. 102-113; Erna Lesky, *Die Wiener medizinische Schule*, Graz, 1965 [excepțional de amănunțită].
8. Vezi Fritz Valjavec, *Geschichte der abendländischen Aufklärung*, Viena, 1961, pp. 210-218.
9. Citat în Vincent Yardley Bowditch, *Life and Correspondence of Henry Ingersoll Bowditch*, Boston, 1902, 1:315-316. Despre Rokitansky, vezi Carl von Rokitasky, *Selbstbiographie und Antrittsrede* (1876 și 1844), Erna Lesky (ed.), Viena, 1960; Theodor Meynert, „Karl Rokitansky: Ein Nachruf" (1878), în *Sammlung von populär-wissenschaftlichen Vorträgen über den Bau und die Leistungen des Gehirns*, Viena, 1892, pp. 69-82; Lesky, „Carl von Rokitansky (1804-1878)", *NOB*, 12 (1957), 38-51.
10. Vezi Adolf Kussmaul, *Jugenderinnerungen eines alten Artzes*, a 3-a ediție, Stuttgart, 1899, pp. 363-383, în special pentru poem. Vezi și Heinrich Buess, „Zur Frage des therapeutischen Nihilismus im 19. Jahrhundert", *Schweizerische Medizinische Wochenschrift*, 87 (1957), 444-447.
11. Marele creator de deziluzii, francezul Louis-Ferdinand Céline (1894-1961), și-a început cariera literară cu o disertație despre Semmelweis; vezi Louis-Ferdinand Céline, *La vie et l'œuvre de Philippe-Ignace Semmelweis*, Paris, 1924; a 5-a ediție, 1952. O relatare mai serioasă apare în Lesky, *Wiener medizinische Schule*, pp. 210-219.
12. Fritz Wittels, „Freud's Scientific Cradle", *American Journal of Psychiatry*, 100 (1943-44), 525.
13. Pentru o prezentare grafică, vezi C. O'Conor-Eccles, „The Hospital Where the Plague Broke Out", *Nineteenth Century*, 46 (1899), 591-602. Despre situațiile din alte spitale, vezi A.S. Levetus, *Imperial Vienna*, Londra, 1905, pp. 355-363; Arthur Schnitzler, *Jugend in Wien*, Viena, 1968, pp. 199-204.
14. O'Conor-Eccles, „Hospital Where Plague Broke Out", p. 594.
15. Wittels, „Freud's Scientific Cradle", p. 527.

16. Despre Brücke, vezi Ernst Theodor Brücke, „Ernst W. Brücke (1819-1892)", *NOB*, 5 (1928), 66-73 [scris de nepotul lui Brücke]; Brücke, *Ernst Brücke*, Viena, 1928 [reține 140 de lucrări de Brücke]; Siegfried Bernfeld, „Freud's Earliest Theories and the School of Helmholtz", *Psychoanalytic Quarterly*, 13 (1944), 341-362, în special 348-358; Bernfeld, „Freud's Scientific Beginnings", în *American Imago*, 6 (1949), 163-188; Jones, 1:40-70; Robert R. Holt, „Two Influences on Freud's Scientific Thought: A Fragment of Intellectual Biography", în Robert W. White (ed.), *The Study of Lives*, New York, 1965, pp. 364-387; Peter Amacher, *Freud's Neurological Education and Its Influences on Psychoanalytic Theory*, New York, 1965, pp. 9-20.
17. Vezi Ernst W. Brücke, *Die Physiologie der Farben für die Zwecke der Kunstgewerbe*, Leipzig, 1866; a 2-a ediție, 1887. Vezi și Brücke, *Die Darstellung der Bewegung durch die bildenden Künste* (1881); Brücke, *Nacht und Morgen des Michelangelo* (1890).
18. Vezi Brücke, *Grundzüge der Physiologie und Systematik der Sprachlaute für Linguisten und Taubstummenlehrer*, Viena, 1856, a 2-a ediție, 1876; Brücke, *Neue Methode der phonetischen Transkription* (1863).
19. Despre Meynert, vezi Dora Stockert-Meynert, *Theodor Meynert und seine Zeit: Zur Geistesgeschichte Österreichs in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Viena, 1930 [scrisă de fiica lui Meynert]; Maria Dorer, *Historische Grundlagen der Psychoanalyse*, Leipzig, 1932, pp. 128-143, 148-152; James W. Papez, „Theodor Meynert (1833-1892)", în Webb Haymaker (ed.), *The Founders of Neurology*, Springfield, Ill., 1953, pp. 64-67; Amacher, *Freud's Neurological Education*, pp. 21-41; Lesky, *Wiener medizinische Schule*, pp. 373-405. Poeziile lui Meynert au fost publicate în volumul *Geschichte* (1905).
20. Despre părerea lui Freud cu privire la Leidesdorf, vezi Freud, *Briefe 1873-1939*, a 2-a ediție, Frankfurt, 1968, pp. 153-156 [scrisoarea din 8 iunie, în care profesorul nenumit este Leidesdorf].
21. Schnitzler, *Jugend in Wien*, p. 265.
22. Meynert, *Psychiatry*, trad. în engl. de Barney Sachs, New York, 1885, p. 5.
23. Jones, 1:72.
24. *Ibid.*, p. 309. Vezi Heinz Hartmann, „The Development of the Ego Concept in Freud's Work" (1956), în Hartmann, *Essays on Ego Psychology*, New York, 1964, pp. 268-296.
25. Despre experimentele cu cocaină ale lui Freud, vezi Jones, 1:86-108; Bernfeld, „Freud's Studies on Cocaine, 1884-1887", *JAPA*, 1 (1953), 581-613; Hortense Koller Becker, „Carl Koller", pp. 309-373; Alexander Schusdek, „Freud on Cocaine", *Psychoanalytic Quarterly* 34 (1965), 406-412.
26. „Sie wissen, ich war immer einer der schönsten Fälle von männlicher Hysterie." Freud, *Traumdeutung*, a 8-a ediție, Londra, 1942, p. 439. Vezi și Freud, *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, Londra, 1950, pp. 56-57 [scrisoarea către Fliess din 29 aug. 1888, referitoare la dogmatismul lui Meynert]; Freud, *Briefe*, pp. 40-42, 105-106 [scrisorile către Martha Bernays despre bunătatea lui Meynert – 5 oct. 1882 și 14 febr. 1884].
27. Despre Krafft-Ebing, vezi Berta Szeps, *My Life and History*, New York, 1939, pp. 124, 164-166; Ernst van den Haag, „Introduction", în Richard Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis: A Medico-Forensic Study* (1886), New York, 1965, pp. 7-19.
28. Despre Sacher-Masoch, vezi Thérese Bentzon, „Un Romancier galicien: M. Sacher-Masoch", *Revue des deux mondes*, 220 (dec. 1875), 816-837; W.H.C., „Leopold Sacher-Masoch", *The Bookman*, 2 (1896), 401-404; Carl Felix von Schlichtegroll, *Sacher-Masoch und der Masochismus: Literarhistorische und kulturhistorische Studien*, Dresda, 1901; Richard M. Meyer, „Sacher-Masoch, Leopold von", *ADB*, 53 (1907), 681-682; R. Latzke, „Die Realisten: Leopold von Sacher-Masoch", în Eduard Castle (ed.), *Geschichte der deutschen Literatur in Österreich-Ungarn*, Viena, 1936, 1:955-973 [judicioasă]; Reinhard Federmann, *Sacher-Masoch oder*

die Selbstvernichtung, Graz, 1961; James Cleugh, *The First Masochist: A Biography of Leopold von Sacher-Masoch (1836-1895)*, Londra, 1967 [de utilizat cu precauție] și Laurenz Müllner, „Sacher-Masoch's *Vermächtnis Kains*", în *Literatur- und Kunsthistorische Studien*, Viena, 1895, pp. 32-45 – pe care nu am avut posibilitatea să o consult.

29. Vezi Friedrich Hebbel, *Tagebücher*, în *Werke*, München, 1967, 5:270 [nota din 11 ianuarie 1860]. Marie von Ebner-Eschenbach a prelucrat aceste evenimente din 1846 în povestirea *Jakob Szela* (1883). Nu am putut cerceta jurnalul tatălui lui Sacher-Masoch – Sacher, *Polnische Revolutionen: Erinnerungen aus Galizien*, Praga, 1863.
30. Max Nordau, *Degeneration*, Londra, 1895, pp. 413-414.
31. Krafft-Ebing, *Psychopatia sexualis*, p. 31.
32. *Ibid.*, p. 30.
33. Szeps, *My Life and History*, p. 165.
34. Publicată sub titlul „Zur Ätiologie der Hysterie" (1896), în *GW*, 1, Londra, 1952, 423-459.
35. Freud, *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, Londra, 1950, pp. 186-189 [scrisoarea din 21 septembrie 1897]. Vezi Jones, 1:289-292; Leo Sadow *et al.*, „The Process of Hypothesis Change in Three Early Psychoanalytic Concepts", *JAPA*, 16 (1968), 245-273, în special 251-259.
36. Despre Breuer, vezi Freud, „Obituary Notice: Josef Breuer", *IJP*, 6 (1925), 459-460; Hans Horst Meyer, „Josef Breuer 1842-1925", *NOB*, 5 (1928), 30-47; C.P. Oberndorf, „The Autobiography of Josef Brener", *IJP*, 34 (1953), 64-67; John Sullivan, „From Breuer to Freud", *Psychoanalytic Review*, 463 (1959), 69-90; Jones, 1:243-294; Erwin H. Ackerknecht, „Josef Breuer", *NOB*, 15 (1963), 126-130; Robert A. Kann (ed.), *Marie von Ebner-Eschenbach-Dr. Josef Breuer: Ein Briefwechsel, 1889-1916*, Viena, 1969.
37. Vezi Josef Breuer, „Krankengeschichten: Beobachtung I: Frl. Anna O...", în Breuer și Freud, *Studien über Hysterie*, Viena, 1895, pp. 15-37. Despre viața ei ulterioară, vezi Dora Edinger, „Bertha Pappenheim (1859-1836): A German Jewish Feminist", *Jewish Social Studies*, 20 (1958), 180-186; Edinger, „Einleitung", în Bertha Pappenheim, *Leben und Schrifften*, Frankfurt, 1963, pp. 9-27; Jones, 1:245-248, 277.
38. Vezi Pappenheim, *Sisyphus-Arbeit: Reisebriefe aus den Jahren 1911 und 1912*, Leipzig, 1924 [discută probleme legate de Balcani, Palestina, Galiția și Rusia].
39. Un alt exponent al hipnotismului, evreul ungur Moritz Benedikt (1835-1920), afirma, în *Hypnotismus und Magnetismus* (1889), că reprimarea dorinței sexuale este cauza nevrozei. Despre Benedikt, vezi Moritz Benedikt, *Aus meinem Leben: Erinnerungen und Erörterungen*, Viena, 1906; Dorer, *Historische Grundlagen*, p. 125, și Jones, 1:276-322.
40. Scrisoarea a fost publicată în *Gesnerus*, 14 (1957), 169-171, și tradusă în engleză în Paul F. Cranefield, „Joseph Breuer's Evaluation of His Contribution to Psychoanalysis", *IJP*, 39 (1958), 319-322.
41. George H. Pollock, „The Possible Significance of Childhood Object Loss in the Josef Breuer-Bertha Pappenheim (Anna O.)-Sigmund Freud Relationship", *JAPA*, 16 (1968), 711-739. Despre alte diferențe de metodă între Breuer și Freud, vezi Nathan Schlessinger *et al.*, „The Scientific Style of Breuer and Freud in the Origins of Psychoanalysis", *JAPA*, 15 (1967), 404-422.
42. Despre Fliess, vezi Ernst Kris, „Einleitung", în Freud, *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, Londra, 1950, pp. 9-48; Schusdek, „Freud's «Seduction Theory»: A Reconstruction", *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 2 (1966), 159-166; Walter A. Stewart, *Psychoanalysis: The First Ten Years*, New York, 1967; Jones, 1:316-383.
43. Pentru o exemplificare a virtuozității lui Fliess de a manipula numerele, vezi Wilhelm Fliess, „Der Ablauf des Lebens und seine Kritiker", *Annalen der Naturphilosophie*, 10 (1911), 314-350.

44. Acest *Entwurf* a fost publicat în Freud, *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, Londra, 1950, pp. 297-384 și poate fi găsit sub formă de rezumat în Karl H. Pribram, „The Neuropsychology of Sigmund Freud", în A.J. Bachrach (ed.), *Experimental Foundations of Clinical Psychology*, New York, 1962, pp. 442-468.

Capitolul 16

1. Jones, 1:322-323.
2. „Ich habe wie Sie eine unbändige Zuneigung zu Wien und Österreich, obschon ich, vielleicht wie Sie, seine Abgründe kenne." Ernst Lothar, *Das Wunder des Überlebens: Erinnerungen und Ergebnisse*, Viena, 1961, p. 37.
3. „Österreich-Ungarn ist nicht mehr. Anderswo möchte ich nich leben. Emigration kommt für mich nicht in Frage. Ich werde mit dem Torso weiterleben und mir einbilden, dass es das Ganze ist." *Ibid.*, p. 37.
4. „Der Hysterische leide grösstenteils an Remniszensen." Freud și Breuer, *Studien über Hysterie*, 1895, în *GW*, 1, Londra, 1952, 86.
5. Vezi cazul „Fräulein Elisabeth von R. ..." *ibid.*, pp. 196-251, în special 222-224, 227. Pentru o analiză a istoriei de caz „Katharina..." (1895), citită ca o nuvelă, vezi Ludwig Rohner, *Der deutsche Essay: Materialen zur Geschichte und Ästhetik einer literarischen Gattung*, Neuwied, 1966, pp. 228-239.
6. Două articole scânteietoare despre afinitatea dintre Freud și societatea habsburgică îi au ca autori pe Zevedei Barbu, „The Historical Pattern of Psycho-analysis", *British Journal of Sociology*, 3 (1952), 64-76, și Alfred Schick, „The Cultural Background of Adler's and Freud's Work", *American Journal of Psychotherapy*, 18 (1964), 7-24. O versiune revizuită a celui din urmă este „The Vienna of Sigmund Freud", *Psychoanalytic Review*, 55 (1968-69), 529-551.
7. Despre inflexiunile politice în visurile lui Freud, vezi Immanuel Velikovsky, „The Dreams Freud Dreamed", *Psychoanalytic Review*, 28 (1941), 487-511; Alexander Grinstein, *On Sigmund Freud's Dreams*, Detroit, 1968 [depistează aluziile literare în nouăsprezece vise din perioada 1895-1899].
8. Friedrich Hacker, „Psychologia Austriaca: Der österreichische Anteil an die Lehre Sigmund Freuds", *Forum*, 5 (1958), 54-56. Pentru o psihanaliză a birocrației, vezi Fedor Vergin, *Das unbewusste Europa: Psychoanalyse der europäischen Politik*, Viena, 1931, pp. 29-54. Despre Franz Joseph și moștenirea lui postbelică, vezi Vergin, *Unbewusste Europa*, pp. 78-83, 161-170, 245-254.
9. Freud, „Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung" (1914), în *GW*, 10, Londra, 1946, 51-52.
10. Vezi Max Eastman, *Heroes I have Known*, New York, 1942, p. 264. Pentru fotografii ale apartamentului lui Freud, vezi *Du*, 11 (oct. 1951), 27-36; Joost A.M. Meerloo, „Freud, the Creative Scientist: Reflexions upon Some Pictures of Sigmund Freud", *Psychoanalytic Review*, 44 (1957), 220-224. Majoritatea cărților din biblioteca lui Freud sunt înregistrate în Nolan D.C. Lewis și Carney Landis, „Freud's Library", *Psychoanalytic Review*, 44 (1957), 327-354 [înregistrează 814 titluri aflate acum în posesia New York Psychiatric Institute].
11. Eastman, *Great Companions: Critical Memoirs of Some Famous Friends*, Londra, 1959, p. 129.
12. Jones, 2:439. Despre taroc, vezi și Jones, 1:362; 2:428.
13. Mór Jókai, *Black Diamonds* (1870), New York, 1896, p. 173.
14. Hermann Bahr, *Selbstbildnis*, Berlin, 1923, p. 210. Pentru o opinie pitorească despre taroc, vezi Fritz von Herzmanovsky-Orlando, *Maskenspiel der Genien, Werke*, 2, München, 1958, pp. 21-23 [este vorba despre un stat denumit Tarokania, a cărui constituție se bazează pe regulile jocului].
15. Vezi Victor A. Oswald jr., și Veronica Pinter Mindess, „Schnitzler's «Fräulein Else» and the Psychoanalytic Theory of Neuroses", *Germanic Review*, 26 (1951),

279-288; Frederick J. Beharriell, „Schnitzler's Anticipation of Freud's Dream Theory", *Monatshefte für deutschen Unterricht*, 45 (1953), 81-89; Beharriell, „Freud's Double: Arthur Schnitzler", *JAPA*, 10 (1962), 722-730; Herbert I. Kupper și Hilda S. Rollmann-Branch, „Freud and Schnitzler – (*Doppelgänger*)", *JAPA*, 7 (1959), 109-126; Heinz Politzer, „Diagnose und Dichtung: Zum Werk Arthur Schnitzlers", în *Das Schweigen der Sirenen: Studien zur deutschen und österreichischen Literatur*, Stuttgart, 1968, pp. 110-141; Robert O. Weiss, „The Psychoses in the Works of Arthur Schnitzler", *German Quarterly*, 41 (1968), 377-400 [clasifică simptomele „psihotice" manifestate de personajele din treizeci de scrieri ale lui Schnitzler].

16. Freud, „Bruchstück einer Hysterie-Analyse" (1905), în *GW*, 5, Londra, 1942, 203n. Vezi scrisoarea lui Freud către Schnitzler din 8 mai 1906, în *Briefe, 1873-1939*, a 2-a ediție, Frankfurt, 1968, pp. 266-267. Pentru primele aprecieri făcute de adepții lui Freud, vezi Theodor Reik, *Arthur Schnitzler als Psychologe?*, München, 1913; Hanns Sachs, „Die Motivgestaltung bei Schnitzler", *Imago*, 2 (1913), 302-318.
17. „So habe ich den Eindruck gewonnen, das Sie durch Intuition – eigentlich aber infolge feiner Selbstwahrnehmung – alles das wissen, was ich in mühseliger Arbeit in anderen Menschen aufgedeckt habe." Freud, *Briefe*, p. 357 [scrisoare din 14 mai 1922].
18. George Sylvester Viereck, *Glimpses of the Great*, Londra, 1930, p. 333.
19. „Die neue [Psychologie] wird ihre [der Gefühle] ersten Elemente suchen, die Anfänge in den Finsternissen der Seele, bevor sie noch an dem klaren Tag herausschlagen, diesen ganzen langwierigen, umständlichen, wirr verschlungenen Prozess der Gefühle, der ihre komplizierten Thatsachen am Ende in simplen Schlüssen über die Schwelle des Bewusstseins wirft." Bahr, „Die Überwindung des Naturalismus" (1891), în *Zur Überwindung des Naturalismus*, Stuttgart, 1968, p. 57.
20. Despre gustul lui Freud în materie de romane, vezi Peter Bruckner, „Sigmund Freuds Privatlektüre", *Psyche*, 15 (martie, 1962), 881-901; 16 (iulie, 1962), 721-743; 16 (martie, 1963), 881-895.
21. Nunberg și Federn (eds.), *Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society*, New York, 1962, 1:239 [lucrările din 13 noiembrie 1907].
22. Vezi Avicenna [Fritz Wittels], „Die Lustseuche", *Die Fackel*, nr. 238 (16 dec. 1907), pp. 1-24, în special 9-10.
23. Retip. în Oskar Panizza, *Das Liebeskonzil und andere Schriften*, Neuwied, 1964, pp. 69-136.
24. Vezi Ernst Kris, *Psychoanalytical Explorations in Art*, New York, 1952; Ernst Gombrich, *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation*, New York, 1960; Gombrich, „Psycho-Analysis and the History of Art" (1954), în *Meditations on a Hobby Horse and Other Essays on the Theory of Art*, Londra, 1963, pp. 30-44; Gombrich, „The Use of Art for the Study of Symbols", *American Psychologist*, 20 (1965), 34-50; Gombrich, „Freud's Aesthetics", *Encounter*, 26 (ian. 1966), 30-40.
25. „Zu einem Verfahren der schichtweisen Ausräumung des pathogenen psychischen Materials, welches wir gerne mit der Technik der Ausgrabung einer verschütteten Stadt zu vergleichen pflegten." Freud și Breuer, *Studien über Hysterie*, p. 201 [acest fragment îi aparține lui Freud].
26. Formula „complexul lui Oedip" a fost folosită pentru prima oară în Freud, „Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens. I. Über einen besonderen Typus der Objektwahl beim Manne" (1910), în *GW*, 8, Londra, 1943, 73. Încă din 15 octombrie 1897, Freud îi scrisese lui Fliess că *Oedip rege* de Sofocle captivează publicul pentru că fiecare se cutremură să-și vadă propriul vis incestuos desfășurându-se pe o scenă. Vezi Freud, *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, Londra, 1950, p. 193.

27. Despre Freud și greci, vezi Bernice S. Engle, „Melampus and Freud", *Psychoanalytic Quarterly*, 11 (1942), 83-86; Garfield Tourney, „Empedocles and Freud, Heraclitus and Jung", *Bulletin of the History of Medicine*, 30 (1956), 109-123; Tourney, „Freud and the Greeks", *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 1 (1965), 67-85; Walther Riese, „The Pre-Freudian Origins of Psychoanalysis", *Science and Psychoanalysis*, 1 (1958), 29-72, în special 43-47 despre Hipocrate; Mark D. Altschule, „Greek Revival", în *Roots of Modern Psychiatry: Essays in the History of Psychiatry*, New York, 1965, pp. 188-204.
28. Freud, *Die Traumdeutung*, a 8-a ediție, în *GW*, 2/3, Londra, 1942, 202-203, 198-199.
29. Freud, *Briefe*, pp. 27-32, în special 30-31 [scrisoarea din 23 iulie 1882].
30. Vezi Lewis W. Brandt, „Freud and Schiller", *Psychoanalytic Review*, 46[4] (1959), 97-101.
31. David Bakan, *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition*, New York, 1958, în special pp. 271-301.
32. Ernst Simon, „Sigmund Freud, the Jew", *YLBI*, 2 (1957), 270-305, în special 290-292.
33. Manes Sperber, „Freud and His Psychoanalysis" (1954), în *The Achilles Heel*, Garden City, N.Y., 1960, pp. 146-171, în special 165-171 [îl favorizează pe Alfred Adler].
34. Citat în Max Graf, „Reminescences of Professor Sigmund Freud", *Psychoanalytic Quarterly*, 11 (1942), 473.
35. Freud, „On Being of the B'nai B'rith: An Address to the Society of Vienna", *Commentary*, 1 (martie 1946), 23-24. O istorie utilă despre eforturile lui Freud de a înțelege iudaismul îi aparține lui Earl A. Grollman, *Judaism in Sigmund Freud's World*, New York, 1965.
36. Freud analizează un număr de glume evreiești în *Der Witz und seine Beziehungen zum Unbewussten* [1905]; v. *GW*, 6, Londra, 1940, 86-87, 123-124, 159. Stilul lui Freud este comentat de Walter Schönau, în *Sigmund Freuds Prosa: Literarische Elemente seines Stils*, Stuttgart, 1968 [pune accentul pe influența lui Lessing].
37. Jacques Lacan, „L'Instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud" (1957), în *Écrits*, Paris, 1966, pp. 493-528, în special 509-514. Pentru o altă opinie structuralistă despre preocuparea lui Freud față de scriere, vezi Jacques Derrida, „Freud et la scène de l'écriture" (1966), în *L'Écriture et la différence*, Paris, 1967, pp. 293-340. O introducere briliantă în mișcarea structuralistă realizează Anthony Wilden, „Lacan and the Discourse of the Other", în Jacques Lacan, *The Language of the Self: The Function of Language in Psychoanalysis*, Baltimore, 1968, pp. 159-311. Vezi și Jan Miel, „Jacques Lacan and the Structure of the Unconscious", *Yale French Studies*, nr. 36-37 (1966), 104-111.
38. P.C. Gordon Walker, „History and Psychology", *Sociological Review*, 37 (1945), 37-49, în special 48.
39. Suzanne C. Bernfeld, „Freud and Archaeology", *American Imago*, 8 (1951), 107-128, în special 119.
40. „Unser Unbewusstes ist gegen die Vorstellung des eigenen Todes ebenso unzugänglich, gegen den Fremden ebenso mordlustig, gegen die geliebte Person ebenso zwiespältig (ambivalent) wie der Mensch der Urzeit." Freud, „Zeitgemässes über Krieg und Tod", în *GW*, 10, Londra, 1946, 354.
41. Vezi Georg Groddeck, *Über das Es* (1920) în *Psychoanalytische Schriften zur Psychosomatik*, Wiesbaden, 1966, pp. 46-76. Despre Groddeck, vezi Lawrence Durrell, „Studies in Genius. VI. Groddeck", *Horizon*, 17 (1948), 384-403; Egenolf Roeder von Diersburg, „Georg Groddeck's Philosophie des Es", *ZfphF*, 15 (1961), 131-138; Carl și Sylva Grossman, *The Wild Analyst: The Life and Work of George Groddeck*, New York, 1967 [extrem de laudativă].
42. „Es denkt: aber dass dies «es» gerade jenes alte berühmte «Ich» sei, ist, milde geredet, nur eine Annahme, eine Behauptung, vor allem keine «unmittelbare Gewissheit»." Nietzsche, *Jenseits von Gut und Bös: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886), partea I, sect. 17. Despre referințele lui Freud la Nietzsche,

vezi Bruce Mazlish, „Freud and Nietzsche", *Psychoanalytic Review*, 55 (1968-69), 360-375.

43. Franz Alexander, „The Need for Punishment and the Death Instinct", *IJP*, 10 (1929), 269.
44. Vezi Wilhelm Reich, *Character Analysis*, a 3-a ediție, New York, 1949. Despre Reich, vezi Philip Rieff, „The World of Wilhelm Reich", *Commentary*, 38 (sept. 1964), 50-58; Paul Edwards, „Reich, Wilhelm", *EP*, 7 (1967), 104-115 [înțelegător]; Mary Higgins și Chester M. Raphael (eds.), *Reich Speaks of Freud: Wilhelm Reich Discusses His Work and Relationship With Sigmund Freud*, New York, 1967 [acest interviu din 1952 dezvăluie mai multe despre Reich decât despre Freud]; Paul A. Robinson, *The Freudian Left: Reich, Róheim, Marcuse*, New York, 1969, pp. 9-73; Ilse Ollendorf Reich, *Wilhelm Reich: A Personal Biography*, New York, 1969 [o amintire naivă a celei de-a treia soții a lui Reich].
45. Pentru câteva variante anterioare, vezi Anton Ehrenzweig, „Unconscious Form-Creation in Art", *British Journal of Medical Psychology*, 20 (1948), 185-214; 22 (1949), 88-109; Ehrenzweig, „The Origin of the Scientific and the Heroic Urge: The Guilt of Prometheus", *IJP*, 30^2 (1949), 108-123; Ehrenzweig, *The Psycho-Analysis of Artistic Vision and Hearing: An Introduction to a Theory of Unconscious Perception*, Londra, 1953; a 2-a ediție, New York, 1965; Ehrenzweig, „The Mastering of Creative Anxiety", în *Art and Artist*, Berkeley și Los Angeles, 1956, pp. 33-52; Ehrenzweig, „The Creative Surrender: A Comment on «Joanna Field's» Book *An Experiment in Leisure*", *American Imago*, 14 (1957), 193-210; Ehrenzweig, „A New Psychoanalytical Approach to Aesthetics", *British Journal of Aesthetics*, 2 (1961-62), 301-317. Despre Ehrenzweig, vezi „Anton Ehrenzweig", *Studio International*, 173 (1967), 8.
46. Ehrenzweig, *The Hidden Order of Art: A Study in the Psychology of Artistic Imagination*, Londra, 1967, pp. 186, 197-205 [stabilește o legătură între *Faust* al lui Goethe și *Flautul fermecat* al lui Mozart].
47. Freud, „Das Unheimliche" [1919], în *GW*, 12, Londra, 1947, p. 247. Ehrenzweig, *The Hidden Order*, pp. 194-195.
48. Vezi Ilse Bry și Alfred H. Rifkin, „Freud and the History of Ideas: Primary Sources 1886-1910", *Science and Psychoanalysis*, 5, New York, 1962, 6-36, în special 28.
49. Freud a evaluat amploarea mișcării sale în „Das Interesse an der Psychoanalyse" (1913), în *GW*, 8, Londra, 1943, 390-420.
50. „Psychoanalyse ist jene Geisteskrankheit für deren Therapie sie sich hält." Karl Kraus, *Nachts* (1918), în *Beim Wort genommen* în *Werke*, 3, München, 1955, p. 351. Patografia lui Wittels apare în Wittels, „Die Fackel-Neurosis", în Nunberg și Federn, *Minutes*, 2:382-393 [sesiunea din 12 ian. 1910].
51. „Das Unterbewusstsein scheint nach den neusten Forschungen so eine Art Ghetto der Gedanken zu sein. Viele haben jetzt Heimweh." Kraus, *Nachts*, în *Werke*, 3:349.
52. „Psychologie ist der Omnibus, der ein Luftschiff begleitet", *ibid.*, p. 349. Pentru alte aforisme care îl ridiculizează pe Freud, vezi *ibid.*, pp. 346-355. Vezi și Kraus, „Die Psychoanalen", în *Worte in Versen*, *Werke*, 7, München, 1959, 412-416.
53. Egon Friedell, *Kulturgeschichte der Neuzeit* (1927-1931), München, 1965, pp. 1517-1533, în special 1522.
54. Despre modul cum a fost receptată psihanaliza la început, vezi J.H. Schultz, „Psychoanalyse: Die Breuer-Freudschen Lehren, ihre Entwicklung und Aufnahme", *Zeitschrift für angewandte Psychologie*, 2 (1908-09), 440-497 [înregistrează 172 de titluri, inclusiv recenzii]. Vezi și Wladimir G. Eliasberg, „Early Criticism of Freud's Psychoanalysis: the Conscious versus the Unconscious", *Psychoanalytic Review*, 41 (1954), 347-353.
55. Alexander, *The Western Mind in Transition: An Eyewitness Story*, New York, 1960, pp. 56-57.

Capitolul 17

1. Cele mai solide cercetări asupra discipolilor lui Freud sunt următoarele: Dieter Wyss, *Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart*, a 2-a ediție, Göttingen, 1966; Franz Alexander și Sheldon T. Selesnick, *The History of Psychiatry: An Evaluation of Psychiatric Thought and Practice from Prehistoric Times to the Present*, New York, 1966; Franz Alexander, Samuel Eisenstein și Martin Grotjahn (eds.), *Psychoanalytic Pioneers*, New York, 1966 [biografiile a patruzeci și unu dintre adepții lui Freud]; Vincent Brome, *Freud and His Early Circle*, New York, 1968.
2. Vezi Max Graf, „Reminescences of Professor Sigmund Freud", *Psychoanalytic Quarterly*, 11 (1943), 471-475.
3. Vezi Wilhelm Stekel, „In Memoriam Herbert Silberer", *Fortschrittliche Sexualwissenschaft und Psychoanalyse*, 1 (1924), 408-420, în special 415.
4. Vezi Freud, „Über die weibliche Sexualität" [1931], în *GW*, 14, Londra, 1948, 515-537.
5. Robert R. Holt, „Freud's Cognitive Style", *American Imago*, 22 (1965), 163-179, în special 167.
6. Pentru extrase din opera timpurie a lui Sadger și Stekel, vezi Herman Nunberg și Ernst Federn (eds.), *Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society*, vol. 1 și 2, New York, 1962-1967; vol. 3 este în pregătire. De un interes special sunt studiile de psihanaliză ale lui Sadger asupra lui Lenau, *ibid.*, 1:62-69 [28 nov. 1906]; analiza lui Stekel asupra lui Grillparzer, *ibid.*, 2:2-12 [14 oct. 1908]. Despre Stekel, vezi Fritz Wittels, Review of Stekel, *The Interpretation of Dreams* (1944), în *Psychoanalytic Quarterly*, 14 (1945), 540-544.
7. Vezi Herbert Silberer, *Problems of Mysticism and its Symbolism*, New York, 1917. Despre Silberer, vezi Stekel, „In Memoriam Herbert Silberer", 408-420.
8. Retip. în Eduard Hitschmann, *Great Men: Psychoanalytical Studies*, New York, 1956 [conține o listă a operelor lui Hitschmann].
9. Pentru o versiune revizuită, vezi Graf, *From Beethoven to Shostakovich: The Psychology of the Composing Process*, New York, 1947. Vezi și Graf, „Methodology of the Psychology of Poets", în Nunberg și Federn, *Minutes*, 1:259-269 [lucrare din 11 dec. 1907]. Despre Graf, vezi André Michel, *L'École freudienne devant la musique*, Paris, 1965, pp. 21-30, 447-477.
10. Vezi Wittels, *Sigmund Freud: His Personality, His Teachings and His School*, Londra, 1924; ed. rev., New York, 1931; Wittels, „Revision of a Biography", *AJP*, 45 (1933), 745-749.
11. Vezi Wittels, „The Position of the Psychopath in the Psycho-Analytic System", *IJP*, 19 (1938), 471-488; Wittels, „Collective Defense Mechanisms Against Homosexuality", *Psychoanalytic Review*, 31 (1944), 19-33; Wittels, „Economic and Psychological Historiography", *AJS*, 51 (1945-46), 527-532; Wittels, „Heinrich von Kleist – Prussian Junker and Creative Genius: A Study in Bisexuality", *American Imago*, 11 (1954), 11-31. Wittels a contribuit cu șapte eseuri la ediția lui Nunberg și Federn, *Minutes*, între care și studiul de psihanaliză asupra lui Karl Kraus, *Minutes*, 2:382-393. Despre Wittels, vezi Philip R. Lehmann, „Fritz Wittels", *Psychoanalytic Quarterly*, 20 (1951), 96-104 [conține lista a optzeci și două de articole ale lui Wittels].
12. Despre Sachs, vezi Hanns Sachs, *Freud: Master and Friend*, Cambridge, Mass., 1946; Ernest Jones, „Hanns Sachs", *IJP*, 27 (1946), 168-169; Felix Deutsch, „Hanns Sachs 1881-1947", *American Imago*, 4^2 (1946-47), 3-14; Rudolph M. Loewenstein, „In Memoriam: Hanns Sachs 1881-1947", *Psychoanalytic Quarterly*, 16 (1947), 151-156 [conține o listă cu șaptezeci și opt de lucrări aparținând lui Sachs].

13. Vezi Sachs, *Gemeinsame Tagträume*, Viena, 1924; Sachs, „What Would Have Happened If...", *American Imago*, 3[4] (1942-46), 61-66.
14. Sachs, „The Delay of the Machine Age", *Psychoanalytic Quarterly*, 2 (1933), 404-423. Despre narcisism, vezi Freud, „Zur Einführung des Narzissismus" (1914), în *GW*, 10, Londra, 1946, 139-170.
15. Sachs, „Mission of the Movies", *Life and Letters Today*, 26 (1940), 261-268, în special 266. Teme similare apar pregnant la Angelo Montani și Giulio Pietranera, „First Contribution to the Psycho-Analysis and Aesthetics of Motion-Picture" (*sic*) (1938), *Psychoanalytic Review*, 33 (1946), 177-196.
16. Despre Adler, vezi Egon Friedell, „Exkurs über den Wert der Karnkheit" (1927), în *Kulturgeschichte der Neuzeit*, München, 1965, pp. 68-82; Hertha Orgler, *Alfred Adler: The Man and His Work: Triumph over the Inferiority Complex*, Londra, 1939; a 3-a ediție, 1963 [necritică]; Phyllis Bottome, *Alfred Adler: Apostle of Freedom*, Londra, 1939 [servilă]; Lewis Way, *Adler's Place in Psychology: An Exposition of Individual Psychology*, New York, 1950; a 2-a ediție, 1962; Heinz L. Ansbacher și Rowena R. Ansbacher (eds.), *The Individual Psychology of Alfred Adler: A Systematic Presentation in Selections from His Writings*, New York, 1956; retip. 1964; Helene Papanek și Ernst Papanek, „Individual Psychology Today", *American Journal of Psychotherapy*, 15 (1961), 4-26 [bibliografie excelentă]; Carl Furtmüller, „Biographical Essay" (1946), în Alfred Adler, *Superiority and Social Interest: A Collection of Later Writings*, Evanston, Ill., 1964, pp. 311-393; Paul Rom, *Alfred Adler und die wissenschaftliche Menschenkenntnis*, Frankfurt, 1966; Brome, *Freud and His Early Circle*, pp. 48-61, 212-218.
17. Vezi Alfred Adler, „On the Psychology of Marxism", în Nunberg și Federn, *Minutes*, 2:172-178, în special 174 [lucrarea din 10 martie 1909].
18. Despre Rank, vezi Ernest Jones, „Otto Rank", *IJP*, 21 (1940), 112-113; Fay Berger Karpf, *The Psychology and Psychotherapy of Otto Rank: An Historical and Comparative Introduction*, New York, 1953; Ira Progoff, *The Death and Rebirth of Psychology*, New York, 1956, pp. 188-253 [îl compară pe Rank cu Adler și Jung]; Jesse Taft, *Otto Rank: A Biographical Study Based on Notebooks, Collected Writings, Therapeutic Achievements and Personal Associations*, New York, 1958; Jack Jones, „Otto Rank: A Forgotten Hersesy", *Commentary*, 30 (1960), 219-229 [inteligent]; Jones, „Rank, Otto", *IEES*, 13 (1968), 314-319; Anais Nin, *The Diary of Anais Nin*, 1931-1934, New York, 1966, pp. 269-300; Brome, *Freud and His Early Circle*, pp. 164-194.
19. Pentru extrase din jurnalele lui din 1903 și 1905, vezi Taft, *Otto Rank*, pp. 3-52.
20. Otto Rank, *Beyond Psycholgy*, Camden, N.J., 1941, p. 289.
21. *Ibid.*, p. 16.
22. *Ibid.*, p. 290.
23. *Ibid.*, pp. 287-288.

Capitolul 18

1. Câteva istorii utile ale Boemiei și Moraviei sunt următoarele: Ernest Denis, *La Boheme depuis la Montagne-Blanche*, 2 vol., Paris, 1903 [sentențioasă, pro-cehă]; Bertold Bretholz, *Geschichte Böhmens und Mährens*, 4 vol., Reichenberg, 1921-1924; R.W. Seton-Watson, *A History of Czechs and Slovaks*, Londra, 1943; retip. Hamden, Conn., 1965; Hermann Münch, *Böhmische Tragödie: Das Schicksal Mitteleuropas im Lichte der tschechischen Frage*, Braunschweig, 1949; Helmut Preidel (ed.), *Die Deutschen in Böhmen und Mähren: Ein historischer Rückblick*, a 2-a ediție, Gräfelfing, 1952 [conține paisprezece lucrări, multe dintre ele neavenit de nostalgice]; Karl Bosl (ed.), *Handbuch der Geschichte der böhmischen Länder*, 4 vol., Stuttgart, 1966- [exhaustivă]; Stanley Z. Pech, *The Czech Revolution of 1848*, Chapel Hill, N.C., 1969. Teorii despre naționalitatea cehă apar în Eugen Lemberg, „Der Staat im Denken des tschechischen Volkes", *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 3 (1938), 357-394. Despre bătălia lingvistică, vezi Raimund Friedrich Kaindl, *Der Völkerkampf und Sprachenstreit in Böhmen im Spiegel der zeitgenössischen Quellen*, Viena, 1927; Theodor Veiter, „Die Sudetenländer", în Karl Gottfried Hugelmann (ed.), *Das Nationalitätenrecht des alten Österreich*, Viena, 1934, pp. 289-428. Despre rolul evreilor în bătălia lingvistică, vezi Guido Kisch, „Linguistic Conditions Among Czechoslovak Jewry: A Legal-Historical Study", *Historia Judaica*, 8 (1946), 19-32.

2. Madelaine R. Brown, „Arnold Pick (1851-1924)", în Webb Haymaker (ed.), *The Founders of Neurology*, Springfield, Ill., 1953, p. 202.
3. Emilie de Laveleye, „Würzburg and Vienna: Scraps of a Diary", *Living Age*, 164 (1884), 122. Pentru controversele privitoare la școlile cehe, vezi Walter Goldinger, „The Nationality Question in Austrian Education", *Austrian History Yearbook*, 3.3 (1967), 136-156.
4. Vezi Bethold Sutter, *Die badenischen Sprachenverordnungen von 1897: Ihre Genesis und ihre Auswirkungen vornehmlich auf die innerösterreichischen Alpenländer*, 2 vol., Graz, 1960-1965.
5. M.J. Landa, „Bohemia and the War", *Contemporary Review*, 108 (1915), 100-104.
6. Vezi Horst Glassl, *Der mährische Ausgleich*, München, 1967. Despre Moravia, vezi Lillian Schacherl, *Mähren: Land der friedlichen Wildersprüche*, München, 1968. Despre doi romancieri ignorați ai lumii morave, vezi Peter Goldammer, „Jakob Julius David: Ein vergessener Dichter", *Weimarer Beiträge*, 5 (1959), 323-368; Karel Krejčí, *Oskar Jellinek: Leben und Werk*, Brünn, 1967.
7. Despre limba germană vorbită la Praga, vezi Fritz Mauthner, *Prager Jugendjahre: Erinnerungen* (1918), Frankfurt, 1969, pp. 30-34, 48-50; Rainer Maria Rilke, *Briefe*, Wiesbaden, 1950, 1:473; Peter Demetz, „The Czech Themes of R.M. Rilke", *German Life and Letters*, 6 (1952-53), 35-49; Demetz, „Noch Einmal: Prager Deutsch", *Literatur und Kritik*, 1 (sept. 1966), 58-59; Willy Haas, *Die literarische Welt: Erinnerungen*, München, 1960, pp. 10-11; Johannes Urzidil, *Da geht Kafka*, a 2-a ediție, München, 1966, p. 12; Pavel Trost, „Und wiederum: Prager Deutsch", *Literatur und Kritik*, 1 (dec. 1966) 107-108 [referitoare la Urzidil și Demetz], Emil Skala, „Das Prager Deutsch", în Eduard Goldstücker (ed.), *Weltfreunde: Konferenz über die Prager deutsche Literatur*, Praga, 1967, pp. 119-125.
8. Vezi Andrew G. Whiteside, *Austrian National Socialism Before 1918*, Haga, 1962, pp. 87-111, în special 105-108 [conține o bibliografie excelentă]; Othmar Feyl, „Sozialdemokratischer Revisionismus und Reformismus und die Anfänge des «Nationalen Sozialismus» in Böhmen vor Hitler", în *Ost und West in der Geschichte des Denkens und der kulturellen Beziehungen* [Eduard Winter Festschrift], Berlinul de Est, 1966, pp. 700-714. Vezi și Virginio Gayda, *Modern Austria*, Londra, 1915, pp. 326-337; Erik R. v. Kuehnelt-Leddihn, *Freiheit oder Gleichheit? Die Schicksalsfrage des Abendlandes*, Salzburg, 1953, pp. 371-384, 571-578.
9. J.M. Wilson, „Remediable Defects in Our Conception of Elementary Education", *Contemporary Review*, 100 (1911), 49-59. Vezi și Gayda, *Modern Austria*, pp. 68-69; Stanley B. Winters, „The Young Czech Party (1874-1914): An Appraisal", *Slavic Review*, 28 (1969), 426-444.
10. Pentru evocări pragheze, vezi Jan Neruda, *Kleinseitner Geschichten* (1878), Josef Mühlberger (ed.), München, 1965; Johanna Baronin Herzogenberg, *Prag*, München, 1966; Traugott Krischke (ed.), *Einladung nach Prag*, München, 1966 [o antologie]; Demetz, „Die traurige altberühmte Stadt", *Die Zeit*, nr. 13 (2 aprilie 1968), p. 10.
11. Vezi Ignát Hermann, Jos. Teige și Zickmund Winter, *Das Prager Ghetto*, Praga, 1903 [conține fotografii șocante]. Despre subterana ghetoului, vezi Egon Erwin Kisch, *Die Abenteuer in Prag*, Viena, 1920; Kisch, *Prager Pitaval*, Berlin, 1931.

12. Vezi amintirile fiicei lui Mach în K.D. Heller, *Ernst Mach: Wegbereiter der modernen Physik*, Viena, 1964, pp. 16-17.
13. Vezi „Flood at Prague", *Harper's Weekly*, 34 (1890), 799.
14. Despre intelectualii din Praga, vezi Karl Kraus, „Elysisches", în *Worte in Versen, Werke*, 7, München, 1959, 77-78; Demetz, *René Rilkes Prager Jahre*, Düsseldorf, 1953, în special pp. 89-112 despre relația dintre cehi și germani; Haas, *Die literarische Welt*, pp. 9-76 [în special despre Werfel]; Max Brod, *Der Prager Kreis*, Stuttgart, 1966; Brod, *Streitbares Leben, 1884-1968*, a 2-a ediție, München, 1969; Urzidil, *Prager Triptychon*, München, 1960; Urzidil, *Da geht Kafka*; Hans Kohn, *Living in a World Revolution*, New York, 1964, pp. 1-89; Gustav Janouch, *Franz Kafka und seine Welt*, Viena, 1965; Janouch, *Jaroslav Hašek*, Berna, 1967; Goldstücker, *Weltfreunde*.
15. Retip. în Karl Otten (ed.), *Prosa jüdischer Dichter*, Stuttgart, 1959, pp. 153-201, 355-447. Despre Adler vezi *Prosa jüdischer Dichter*, pp. 625-628. Alte antologii utile ale scriitorilor germani din Praga sunt: Oskar Wiener (ed.), *Deutsche Dichter aus Prag*, Viena, 1919; Rüdiger Engerth (ed.), *Im Schatten des Hradschin: Kafka und sein Kreis*, Graz, 1965.
16. Vezi Haas, „Der junge Max Brod: Persönliche Erinnerungen", *Tribüne*, 3 (1964), 1075-1080; Paul Raabe, „Der junge Max Brod und der Indifferentismus", în Goldstücker, *Weltfreunde*, pp. 253-269; Berndt W. Wessling, *Max Brod: Ein Portrait*, Stuttgart, 1969.
17. „Denn, ach! ich bin müde der uralten Regeln und Gesetze, aller Ursachen und Gründe und bete um Wunder unter Posaunenschlag und unter Donner und Blitz!" Paul Kornfeld, „Gebet um Wunder" (1920), retip. în Karl Otten (ed.), *Schofar: Lieder und Legenden jüdischer Dichter*, Neuwied, 1962, p. 224. Despre Kornfeld, vezi Manon Maren-Grisebach, „Paul Kornfeld", în Wolfgang Rothe (ed.), *Expressionismus als Literatur*, Berna, 1969, pp. 519-530.
18. Kohn, *Living in a World Revolution*, pp. 33-34. Vezi și Bruno Kisch, *Wanderungen und Wandlungen*, Köln, 1966, pp. 48-49. Catolicul morav Rudolf Kassner a scris la modul entuziast despre doica sa în *Die Zweite Fahrt: Erinnerungen*, Zürich, 1946, pp. 26-37.
19. Sigmund Freud, *Aus den Anfängen der Psychoanalyse 1887-1902*, Londra, 1950, pp. 189-193 [scrisorile din 3 și 5 octombrie 1897]. Vezi Suzanne C. Bernfeld, „Freud and Archeology", *American Imago*, 8 (1951), 107-128, în special 115-123; Renée Gicklhorn, „The Freiberg Period of Freud Family", *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 24 (1969), 37-43.
20. „In Barbara könnte man eine Frau des zwölften oder dreizehnten Jahrhunderts erblicken. Für Ferdinand wenigstens ist sie auf Goldgrund gemalt. Noch heute dünkt es ihn, dass selbst das Animalische seiner frühen Kindheit von Heiligung durchdrungen war." Franz Werfel, *Barbara, oder die Frömmigkeit*, Viena, 1929, p. 82. Despre teologia lui Werfel, vezi Adolf D. Klarmann, „Franz Werfel", în Rothe, *Expressionismus als Literatur*, pp. 410-425.
21. Haas, *Die literarische Welt*, pp. 38-40.

Capitolul 19

1. „J'ay trouvé que la pluspart des Sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient." Leibniz, scrisoarea din 10 ian. 1714 către Nicolas Remond, în *Die philosophischen Schriften*, C.J. Gerhardt (ed.), Berlin, 1887; retip. Hildesheim, 1960, 3:607. O prezentare superlativă a gândirii lui Leibniz apare în Lewis White Beck, *Early German Philosophy: Kant and His Predecessors*, Cambridge, Mass., 1969, pp. 196-240. Despre receptarea lui Leibniz în Austria, vezi Robert Mühler, „Ontologie und Monadologie in der österreichischen Literatur des 19. Jahrhunderts", în Joseph Stummvoll (ed.), *Die österreichische Nationalbibliothek: Festschrift Josef Bick*, Viena, 1948, pp. 499-504.

2. Despre Bolzano, vezi Eduard Winter, *Bolzanoprozess: Dokumente zur Geschichte der Prager Karlsuniversität im Vormärz*, Brünn, 1934; Winter, *Der Josefinismus und seine Geschichte: Beiträge zur Geistesgeschichte Österreichs 1740-1848*, Brünn, 1943; Winter, *Der böhmische Vormärz in Briefen B. Bolzano's an F. Přihonský (1824-1848)*, Berlinul de Est, 1956; Winter, *Bernard Bolzano: Ein Denker und Erzieher im österreichischen Vormärz*, Graz, 1967. Renunțând la preoție, cehul Eduard Winter (n. 1896) s-a stabilit, după cel de-al doilea război mondial, în Germania de Răsărit.
3. Vezi Winter (ed.), *Wissenschaft und Religion im Vormärz: Der Briefwechsel Bernard Bolzanos mit Michael Josef Fesl 1822-1848*, Berlinul de Est, 1965. Despre Fiebrich, vezi Wilhelm Zeil, „Vinzenz Fiebrich – ein vergessener Bolzanist in Wien", în *Ost und West in der Geschichte des Denkens und der kulturellen Beziehungen* [Eduard Winter Festschrift], Berlinul de Est, 1966, pp. 540-548. Un compendiu util al operei lui Bolzano, *Wissenschaftlehre*, este *Grundlegung der Logik: Ausgewählte Paragraphen aus der „Wissenschaftslehre, Band I und II"*, Friedrich Kambartel (ed.), Hamburg, 1963.
4. Vezi Bolzano, *Über das Verhältnis der beiden Volksstämme in Böhmen: Drei Vorträge im Jahre 1816 and der Hochschule zu Prag gehalten*, Viena, 1849, în special pp. 20-21, 45-47. Vezi și Helmut Diwald, „Bernard Bolzano und der Bohemismus", în Diwald (ed.), *Lebendiger Geist: Hans-Joachim Schoeps zum 50. Geburtstag*, Leiden, 1959, pp. 91-115.
5. Despre Lambert, vezi Robert Zimmermann, „Lambert der Vorgänger Kants: Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Kritik der reinen Vernunft", *Denkschriften der philosophisch-historischen Klasse*, Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, 29, Viena, 1879, pp. 1-74, în special p. 20; Beck, *Early German Philosophy*, pp. 402-412.
6. Arnold Kowalewski, „Bolzano als Kronzeuge im Streit um die Religions-philosophie des Als Ob", *Annalen der Philosophie*, 3 (1923), 427-453.
7. „Wähle von allen dir möglichen Handlungen immer diejenige, die, alle Folgen erwogen, das Wohl des Ganzen, gleichviel in welchen Teilen, am meisten befördert." Citat în Winter, „Bernard Bolzano (1781-1848)", *NOB*, 16 (1965), 177.
8. Bolzano, *Von dem besten Staat*, Praga, 1932. Despre utopia lui Bolzano, vezi Franz Stephan Schindler, „Bolzano als Sozialpolitiker", *Deutsche Arbeit*, 8 (1908-09), 683-699; Arthur Salz, „Bernhard Bolzano's Utopie «Vom besten Staat»", *ASWSP*, 31 (1910), 498-519; Cyrill Horáček, „Bernard Bolzano und seine Utopie, «Vom Besten Staat»", *Archiv für die Geschichte des Sozialismus*, 2 (1911-12), 68-97.
9. Vezi Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle, 1901, 2:225-227; Melchior Palágyi, *Kant und Bolzano: Eine kritische Parallele*, Halle, 1902; Hugo Bergmann, *Das philosophische Werk Bernard Bolzanos, mit Benutzung ungedruckter Quellen kritisch untersucht*, Halle, 1909.
10. Despre reforma catolică, vezi Christoph Thienen-Adlerflycht, *Graf Leo Thun im Vormärz: Grundlagen des böhmischen Konservatorismus im Kaisertum Österreich*, Graz, 1867 [extrem de pătrunzător, cu o bibliografie de clasă]; Matthias Murko, *Deutsche Einflüsse auf die Anfänge der böhmischen Romantik*, Graz, 1897; Eugen Lemberg, *Grundlagen des nationalen Erwachens in Böhmen: Geistesgeschichtliche Studie am Lebensgang Joseph Georg Meinerts (1773-1844)*, Reichenberg, 1932; Johannes Urzidil, *Goethe in Böhmen*, a 3-a ediție, Zürich, 1965; Winter, *Romantismus, Restauration und Frühliberalismus im österrichischen Vormärz*, Viena, 1968. Vezi și lucrările despre Bolzano amintite în nota 2.
11. Vezi Oskar Kraus, „The Special Outlook and Tasks of German Philosophy in Bohemia", *SEER*, 13 (1934-1935), 345-349. Cartea lui Leonhardi, *Der Philosophenkongress als Versöhnungsrat* (1869), nu mi-a fost accesibilă.

12. Despre Günther, vezi Ernst Karl Winter, „Anton Günther: Ein Beitrag zur Romantikforschung", *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 88 (1930), 281-333; Joseph Pritz, *Glauben und Wissen bei Anton Günther: Eine Einführung in sein Leben und Werk mit einer Auswahl seiner Schriften*, Viena, 1963; Roger Bauer, *Der Idealismus und seine Gegner in Österreich*, Heidelberg, 1966, pp. 80-104.
13. Despre evoluția lui Herbart, vezi Zimmermann, „Perioden in Herbart's philosophischem Geistesgang: Eine biographische Studie", *SKAW-Wien*, 83 (1876), 179-234; G.F. Stout, „The Herbartian Psychology", *Mind*, 13 (1888), 321-338, 473-498; Charles de Garmo, *Herbart and the Herbartians*, New York, 1896; Benjamin B. Wolman, „The Historical Role of Johann Friedrich Herbart", în Wolman (ed.), *Historical Roots of Contemporary Psychology*, New York, 1968, pp. 29-46.
14. Vezi Zimmermann, „Über den Einfluss der Tonlehre auf Herbart's Philosophie", *SKAW-Wien*, 73 (1873), 33-74.
15. Vezi Wilhelm Jerusalem, „Robert Hamerling's «Atomistik des Willens»" (1891), în *Gedanken und Denker: Gesammelte Aufsätze*, Viena, 1905, pp. 113-121.
16. Zimmermann, *Anthroposophie*, Viena, 1882, p. ix.
17. Vezi C.S. Barach, *Kleine philosophische Schriften*, Viena, 1878. Despre Barach, vezi Ernst Topitsch, „Kant in Österreich", în *Philosophie der Wirklichkeit: Festschrift zum 80. Geburtstag Robert Reiningers*, Viena, 1949, pp. 250-253; Johannes Volkelt, „Mein philosophischer Entwicklungsgang", în Raymund Schmidt (ed.), *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, a 2-a ediție, Leipzig, 1923, 1:216.
18. Augustin Smetana, *Geschichte eines Exkommunizichten: Eine Selbstbiographie*, Alfred Meissner (ed.), Leipzig, 1863.
19. Despre relația lui Zimmermann cu Bolzano, vezi Winter (ed.), *Der böhmische Vormärtz*, pp. 8-9, 65-66, 183-290. Despre evoluția lui Zimmermann, vezi Bernhard Münz, „Zimmermann, Robert von", *ADB*, 45 (1900), 294-299; Friedrich Jodl, „Robert Zimmermann" (1899), în *Vom Lebenswege: Gesammelte Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart, 1916, 1:433-440; Bernard Bosanquet, *A History of Aesthetic*, a 2-a ediție, Londra, 1904; retip. New York, 1957, pp. 373-381; Bauer, *Der Idealismus*, pp. 71-76. Pentru un punct de vedere critic, vezi Otto Flügel, „Zimmermann's metaphysiche Ansichten", *Zeitschrift für exakte Philosophie*, 12 (1883), 266-316.
20. Citat în Eduard Hanslick, *Aus meinem Leben*, a 2-a ediție, Berlin, 1894, 1:17.
21. Zimmermann, „Continental Literature: Germany", în *Athenaeum*. Din 1870 până în 1886, această rubrică a apărut în ultimul număr pe decembrie; din 1887 până în 1898, a fost publicat în primul număr pe iulie. Arminius Vámbéry a contribuit la aceeași serie cu articole despre Ungaria.
22. Rudolf Steiner, *Mein Lebensgang*, Dornach, 1925, pp. 35-36.
23. Vezi Robert Vischer, „Über das optische Formgefühl: Ein Beitrag zur Aesthetik" (1872), în *Drei Schriften zum ästhetischen Formproblem*, Halle, 1927, pp. 1-44, în special 22, despre *Einfühlung*. Despre critica lui Zimmermann, vezi *Drei Schriften*, p. 45n. Despre Robert Vischer, vezi Hermann Glockner, „Robert Vischer und die Krisis der Geisteswissenschaften im letzten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts: Ein Beitrag zur Geschichte des Irrationalitätsproblems", *Logos*, 14 (1925), 297-343; 15 (1926), 47-102.
24. Vezi Lionello Venturi, „Robert Zimmermann et les origines de la science de l'art", în *Deuxième Congrès international d'esthétique et de science de l'art*, Paris, 1937, 2:35-38.
25. Zimmermann, *Über den Antheil Wiens an der deutschen Philosophie: Inaugurationsrede*, Viena, 1886; Zimmermann, „Philosophie und Philosophen in Österreich", *Österreichisch-Ungarische Revue*, 6 (1889), 177-198, 259-272. Zimmermann a recenzat patruzeci de ani de beletristică și literatură științifică vieneze sub titlul „Wissenschaft und Literatur", în *Wien 1848-1888*, Viena, 1888, 2:129-196.

Capitolul 20

1. Despre evoluția lui Brentano, vezi Oskar Kraus, *Franz Brentano: Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre mit Beiträgen von Carl Stumpf und Edmund Husserl*, München, 1919; Kraus, „Einleitung des Herausgebers", în Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, a 2-a ediție, Leipzig, 1924; retip. Hamburg, 1955, 1:xvii-xcviii; Kraus, „Franz Brentano", *NOB*, 3 (1926), 102-118; Emil Utitz, „Franz Brentano", *Kantstudien*, 22 (1918), 217-242; Utitz, „Erinnerungen an Franz Brentano" [1938], *ZfphF*, 13 (1959), 102-110; Mario Puglisi, „Franz Brentano: A Biographical Sketch", *AJP*, 35 (1924), 414-419; Franziska Mayer-Hillebrand, „Rückblick auf die bisherigen Bestrebungen zur Erhaltung und Verbreitung von Franz Brentanos philosophischen Lehren und kurze Darstellung dieser Lehren", *ZfphF*, 17 (1963), 146-169 [bibliografie temeinică în ce privește lucrările secundare]; Hugo Bergmann, „Franz Brentano", *Revue internationale de philosophie*, 20 (1966), 349-372 [acest număr-Brentano conține opt articole].
2. Retip. în Ludwig Lenhart, „Das Franz Brentano-Gutachten über die päpstliche Infallibilität", *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte*, 7 (1955), 295-334.
3. Retip. în Brentano, *Meine letzten Wünsche für Österreich*, Stuttgart, 1895.
4. Republicate sub titlul Brentano, *Aenigmatias*, a 5-a ediție, Berna, 1962.
5. Vezi Brentano, „Über ein optisches Paradoxon", *Zeitschrift für Psychologie*, 3 (1892), 349-358; 5 (1893), 61-82.
6. Jan Srzednicki, *Franz Brentano's Analysis of Truth*, Haga, 1965; vezi și Gustav Bergmann, *Realism: A Critique of Brentano and Meinong*, Madison, Wisc., 1967; John J. Sullivan, „Franz Brentano and the Problems of Intentionality", în Wolman (ed.), *Historical Roots of Contemporary Psychology*, New York, 1968, pp. 248-274 [o introducere utilă]. Pentru scrierile târzii ale lui Brentano, vezi *Wahrheit und Evidenz*, Oskar Kraus (ed.), Leipzig, 1930, și *Versuch über die Erkenntnis aus seinem Nachlass*, Alfred Kastil (ed.), Leipzig, 1925.
7. G.E. Moore, *Review of Brentano, The Origin of the Knowledge of Right and Wrong*, 1902, în *International Journal of Ethics*, 14 (1903), 115.
8. „Das Gute in diesem weiten Ganzen nach Möglichkeit zu fördern, das ist offenbar der richtige Lebenszweck, zu welchem jede Handlung geordnet werden soll..." Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig, 1889, p. 28.
9. „Nicht allein das eigene Selbst: die Familie, die Stadt, der Staat, die ganze gegenwärtige irdische Lebewelt, ja die Zeiten ferner Zukunft..." *Ibid.*, pp. 27-28.
10. G.E. Moore, *Origin of the Knowledge*, p. 116. Vezi și Howard O. Eaton, „The Validity of Axiological Ethics", *Ethics*, 43 (1933), 253-268.
11. Brentano, *Vom Dasein Gottes*, Alfred Kastil (ed.), Leipzig, 1929, în special pp. 436-445.
12. Vezi Eduard Winter, *Franz Brentanos Ringen um eine neue Gottessicht: Nach dem unveröffentlichten Briefwechsel Franz Brentano-Hermann Schell*, Brünn, 1941. Pentru critica lui Brentano la Schell, vezi Brentano, *Die Lehre Jesu und ihre leibende Bedeutung*, Alfred Kastil (ed.), Leipzig, 1922.
13. Scrisoare din 30 oct. 1895, citată în Winter, *Franz Brentanos Ringen*, p. 20.
14. Citat în Eaton, *The Austrian Philosophy of Values*, Norman, Okla., 1930, p. 26. Pentru o critică a acestui punct de vedere, vezi Branislav Petronievics, „Kritische Bemerkungen zu Brentano's «Die vier Phasen der Philosophie»", *Philosophia*, 3 (1938), 179-187; pentru speranța de înnoire a lui Brentano, vezi Brentano, *Über die Zukunft der Philosophie*, 1893, Oskar Kraus (ed.), Leipzig, 1929, pp. 7-81.
15. Părți din acesta sunt citate în Utitz, „Erinnerungen an Franz Brentano", pp. 109-110.
16. Despre Meinong, vezi „A. Meinong", în Raymund Schmidt (ed.), *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, a 2-a ediție, Leipzig, 1923, 1:101-160;

Bertrand Russell, „Meinong's Theory of Complexes and Assumptions", *Mind*, 13 (1904), 204-219, 336-354, 509-524; Eaton, *The Austrian Philosophy*; J.N. Findlay, *Meinong's Theory of Objects and Values*, Oxford, 1933; a 2-a ediție, 1963; Rudolf Kindinger (ed.), *Philosophenbriefe: Aus der wissenschaftlichen Korrespondenz von Alexius Meinong*, Graz, 1965; Rudolf Haller, „Meinongs Gegenstandstheorie und Ontologie", *Journal of the History of Philosophy*, 4 (1966), 313-324; Bergmann, *Realism*, pp. 335-441; Reinhardt Grossmann, „Non-Existent Objects; Recent Work on Brentano and Meinong", *American Philosophical Quarterly*, 6 (1969), 17-32. Despre studenții lui Meinong, vezi Karl Wolf, „Die Grazer Schule: Gegenstandstheorie und Wertlehre", *Wissenschaft und Weltbild*, 21[2] (iunie-sept., 1968), 31-56. Operele complete ale lui Meinong sunt publicate sub titlul *Gesamtausgabe*, Haller și Kindinger (eds.), 7 vol., Graz, 1968-.

17. Despre școala poloneză de logică fondată de Twardowski, vezi A.A. Jordan, *Philosophy and Ideology*, Dordrecht, 1963, pp. 5-75; Henryk Skolimowski, *Polish Analytical Philosophy: A Survey and A Comparison with British Analytical Philosophy*, Londra, 1967.
18. Vezi Edmund Husserl, „Erinnerungen an Franz Brentano", în Kraus (ed.), *Franz Brentano*, pp. 153-167. Despre Husserl, vezi Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, 2 vol., a 2-a ediție, Haga, 1965; Joseph J. Kockelmans, *A First Introduction to Husserl's Phenomenology*, Pittsburgh, 1967. Ambele conțin bibliografii masive. Una dintre cele mai explicite prezentări este cea a lui Aron Gurwitsch, „Husserl's Theory of the Intentionality of Consciousness in Historical Perspective", în Edward N. Lee și Maurice Mandelbaum (eds.), *Phenomenology and Existentialism*, Baltimore, 1967, pp. 25-58.
19. Vezi Hermann Lübbe, „Positivismus und Phänomenologie (Mach und Husserl)", în Helmut Höfling (ed.), *Beiträge zu Philosophie und Wissenschaft: Hermann Szilasi zum 70. Geburtstag*, München, 1960, pp. 161-184, în special 181-182; Joachim Thiele, „Ein Brief Edmund Husserls an Ernst Mach", *ZfphF*, 19 (1965), 134-138 [în legătură cu scrisoarea din 18 iunie 1901].
20. Despre Ehrenfels, vezi Max Brod, „Christian von Ehrenfels zum Gedenken", *Kantstudien*, 37 (1932), 313-314; Brod, *Streitbares Leben, 1884-1968*, a 2-a ediție, München, 1969, pp. 209-218; Eaton, *The Austrian Philosophy of Values*; Imma Bodmershof [fiica lui Ehrenfels], „Christian von Ehrenfels", în Ferdinand Weinhandl (ed.), *Gestalthaftes Sehen: Ergebnisse und Aufgaben der Morphologie*, Darmstadt, 1960, pp. 427-435.
21. Vezi Christian von Ehernfels, *Rhichard Wagner und seine Apostaten: Ein Beitrag zur Jahrhundertfeier*, Viena, 1913; Ehrenfels, *Allegorische Dramen für musikalische Composition gedichtet*, Viena, 1895 [conține opt librete].
22. Ehrenfels, „Über Gestaltqualitäten", 1890, în Weinhandl (ed.), *Gestalthaftes Sehen*, pp. 11-43.
23. Ehrenfels, „On Gestalt-Qualities", 1932, *Psychological Review*, 44 (1937), 521.
24. „Einen besonders kräftigen Reiz üben auf das isolierende Bemerken alle Arten von Reihen, Ordnungen, Systeme und alle aus Abstands- und Richtungsrelationen aufgebauten Configurationen..." – Husserl, *Die Philosophie der Aritmetik*, Halle, 1891, p. 236.
25. Ehrenfels, „Über Fühlen und Wollen: Eine psychologische Studie", *SKAW-Wien*, Phil-Hist. Klass, 114 (1887), 523-634.
26. Ehrenfels, „The Ethical Theory of Value", *International Journal of Ethics*, 6 (1896), 371-384. Despre disputa dintre Ehrenfels și Meinong, vezi John Stuart Mackenzie, „Notes on the Theory of Value", *Mind*, 4 (1895), 424-449.
27. Ehrenfels, „Die aufsteigende Entwicklung der Menschen", *Politisch-Anthropologische Revue*, 2 (1903-04), 45-59; Ehrenfels, „Entwicklungsmoral", *ibid.* 2 (1903-04), 214-226; Ehrenfels, „Sexuales Ober- und Unterbewusstsein", *ibid.*, 2 (1903-04), 456-476 [utilizează conceptul de inconștient al lui Theodor Meynert, nu pe cel freudian]; Ehrenfels, „Monogamische Entwicklungsaussichten", *ibid.*, 2 (1903-04), 706-718; Ehrenfels, „Die sexuale Reform", *ibid.*, 2 (1903-04), 970-993; Ehrenfels, „Das Mütterheim", *ibid.*, 5 (1906-07), 221-239; Ehrenfels, „Grundbegriffe der Ethik", *Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens*, nr. 55 (1907), pp. 1-30; Ehrenfels, „Die konstitutive Verderblichkeit der Monogamie und die Unentbehrlichkeit einer Sexualreform", *Arhiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie*, 4 (1907), 615-651, 803-830; 5 (1908), 97-112.
28. Ehrenfels, „Beiträge zur Selektionstheorie", *Annalen der Naturwissenschaft*, 3 (1904), 71-95.
29. Ehrenfels, *Sexualethik*, Wiesbaden, 1907, pp. 31 și 71.
30. Ehrenfels, cronică de Fritz Wittels la *Die sexualle Not*, în Herman Nunberg și Ernst Federn (eds.), *Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society*, New York, 1967, 2:82-92 [lucrarea din 16 decembrie 1908]; Ehrenfels, „A Program for Breeding Reform", *ibid.*, pp. 93-100 [lucrarea din 23 decembrie 1908].
31. Pentru aceste aprecieri nefavorabile, vezi Brod, *Streitbares Leben*, pp. 211, 214. *Die Sternenbraut* a fost publicată în: Ehrenfels, *Die Stürmer: Drei Chordramen*, Praga, 1912.
32. Ehrenfels, „Biologische Friedensrüstungen", *Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie*, 11 (1914-15), 580-613.
33. Ehrenfels, *Cosmogony* (1916), New York, 1948, pp. 196-210.

Capitolul 21

1. Despre Popper-Lynkeus, vezi Josef Popper-Lynkeus, *Selbstbiographie*, Leipzig, 1917; a 2-a ediția, 1924; Adolf Gelber, *Josef Popper-Lynkeus: Sein Leben und Sein Wirken*, Viena, 1923; Wilhelm Kromphardt, „Die Lösung der Magenfrage durch Josef Popper", *Schmollers Jahrbuch*, 49 (1925), 563-587; Richard von Mises, „Josef Popper-Lynkeus", *NOB*, 7 (1931), 206-217; Saul Rosenzweig, „The Idiocultural Dimension of Psychotherapy: Pre- and Post-History of the Relations Between Sigmund Freud and Popper-Lynkeus", *Psychoanalysis and the Social Sciences*, 5 (1958), 9-50; Paul Edwards, „Popper-Lynkeus, Josef", *EP*, 6 (1967), 401-407. Fritz Wittels, *Die Vernichtung der Not*, Viena, 1922 – nu am avut lucrarea la dispoziție.
2. „Man muss das Gefühl der Zusammengehörigkeit des Menschen mit allen Anderen, das unmittelbare Bewusstsein der Einheit erwecken; der Mensch soll sich in dem All heimisch fühlen lernen." Popper-Lynkeus, *Das Recht zu leben und die Pflicht zu sterben*, a 3-a ediție, Dresda, 1903, p. 111.
3. Vezi Freud, „Josef Popper-Lynkeus und die Theorie des Traumes" (1923), în *GW*, 13, Londra, 1940, 357-359; Freud, „Meine Berührung mit Josef Popper-Lynkeus" (1932), în *GW*, 16, Londra, 1950, 261-266. Vezi și A.A. Brill, „Translator's Prologue to Josef Popper-Lynkeus, «Dreaming like Waking»", *Psychoanalytic Review*, 34 (1947), 184-188; Wittels, „Freud's Connection with Popper-Lynkeus", *Psychoanalytic Review*, 34 (1947), 492-497.
4. Despre Spann, vezi Fritz Sander, „Othmar Spann's «Überwindung» der individualistischen Gesellschaftsauffassung", *ASWSP*, 53 (1924-25), 11-80; Barth Landheer, „Othmar Spann's Social Theories", *Journal of Political Economy*, 39 (1931), 239-248; Engelbert Gutwenger, S.J., „Die Religionsphilosophie von Othmar Spann und ihre metaphysische Voraussetzungen", *Zeitschrift für katholische Theologie*, 70 (1948), 456-476; Wilhelm Andreae, „Unitas Multiplex: Der Aufbau der Soziologie nach Othmar Spann", *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, 162 (1950), 401-420; Frederick D. Rodeck, „Othmar Spann", *American Sociological Review*, 15 (1950), 803; Hans Riehl (ed.), *Othmar Spann: Das philosophische Werk im Auszug*, Viena, 1950; Johann Fischl, *Geschichte der Philosophie*, Graz, 1954, 5:41-44; Rolf Amtmann, *Die Geisteslehre Othmar*

Spanns, Graz, 1960; Alfred Diamant, *Austrian Catholics and the First Republic*, Princeton, 1960, pp. 131-140, 229-240; Josef Barwitsch, „Von Marx über Nietzsche zu Othmar Spann", *ZfphF*, 19 (1965), 692-702. *Die Zeitschrift für Ganzheitsforschung*, Viena, 1957-, editată de Walter Heinrich, sponsorizând ediția de opere complete în douăzeci și unu de volume, Graz, 1963.

5. Othmar Spann, „Preface to the Sixteenth Edition", în *The History of Economics*, New York, 1930, p. 11. Despre modul în care Spann îl interpretează pe Müller, vezi Otto Weinberger, „Das neue Schrifttum über Adam Müller", *ASWSP*, 51 (1924), 808-816.
6. Spann, *Untersuchung über die uneheliche Bevölkerung von Frankfurt a. M.*, Dresda, 1905; Spann, „Zur Logik der socialwissenschaftlichen Begriffbildung", în *Festgabe für Friedrich Julius Neumann*, Tübingen, 1905, pp. 161-178.
7. Spann, *Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre auf lehrgeschichtlicher Grundlage*, Viena, 1911; Karl Pribram, „Die Idee des Gleichgewichts in der älteren Nationalökonomie", *Zeitschrift für Volkswirtschaft, Socialpolitik und Verwaltung*, 17 (1908), 1-28.
8. Spann, *Der Schöpfungsgang des Geistes: Die Wiederherstellung des Idealismus auf allen Gebieten der Philosophie*, Jena, 1928, pp. xv-xx.
9. „Gott will in der Schöpfung sich selbst und daher kann auch die Welt nur Gott wollen. Das ist, der mystische Kern aller Geschichte und an der Gezweiung zeigt sich, dass wir nicht nur für uns, sondern für das Ganze gewirkt haben und für Gott dem Herrn der Ernte." Spann, *Geschichtsphilosophie*, Jena, 1932, p. 448.
10. Karl Polanyi, „The Essence of Fascism", în John Lewis (ed.), *Christianity and the Social Revolution*, New York, 1936, pp. 359-394, în special 359-376. Pentru o opinie mai echilibrată privind implicarea politică a lui Spann, vezi Herman Lebovics, *Social Conservatism and the Middle Classes in Germany, 1914-1933*, Princeton, 1969, pp. 109-138, 233-236.
11. Despre Broch ca metafizician, vezi Wolfgang Rothe, „Hermann Broch als politischer Denker", *Zeitschrift für Politik*, 5 (1958), 329-341; Rothe, „Der junge Broch", *Neue Deutsche Hefte*, 7 (1960), 780-797; Rothe, *Schriftsteller und totalitäre Welt*, Berna, 1966, pp. 160-204; Manfred Durzak, *Hermann Broch: Der Dichter und seine Zeit*, Stuttgart, 1968. Expresia *fröhliche Apokalypse* apare în Hermann Broch, *Hofmannsthal und seine Zeit: Eine Studie* (1955) München, 1964, p. 49 [scris între 1947 și 1949].
12. Retip. în Broch, *Die unbekannte Grösse und frühe Schriften mit den Briefen an Willa Muir*, Zürich, 1961, pp. 276-282.
13. Vezi Harry Slochower, „Julius Bahnsen: Philosopher of Heroic Despair, 1830-1881", *Philosophical Review*, 41 (1932), 368-384; Heinz-Joachim Heydorn, *Julius Bahnsen: Eine Untersuchung zur Vorgeschichte der modernen Existenz*, Göttingen, 1952.

Capitolul 22

1. Despre Suttner, vezi Bertha von Suttner, *Memoiren*, Stuttgart, 1909, retip. Bremen, 1965; Caroline Elisabeth Playne, *Bertha von Suttner and the Struggle to Avert the World War*, Londra, 1936 [laude servile]; Irwin Abrams, „Bertha von Suttner and the Nobel Peace Prize", *JCEA*, 22 (1962-63), 286-307; Alois Hoffmann, „Bertha von Suttner: Zum 50. Todestag der österreichischen Schriftstellerin", *Philologica Pragensia*, 7 (1964), 244-256.
2. Suttner, „Universal Peace: From a Woman's Standpoint", *North American Review*, 169 (1899), 55. Vezi și opera anonimă *Das Maschinenzeitalter: Zukunftsvorlesungen über unsere Zeit*, Zürich, 1890.
3. Suttner, „Universal Peace", p. 52.
4. Vezi Suttner, „The Present Status and Prospects of the Peace Movement", *North American Review*, 171 (1900), 653-663.

5. Wilhelm Stekel, *Autobiography: The Life Story of a Pioneer Psychoanalyst*, New York, 1950, p. 62.
6. Richard N. Coudenhove-Kalergi, *An Idea Conquers the World*, Londra, 1953, p. 25. Pentru un tablou asemănător al vieții nobilimii din Boemia, vezi Karl Anton Rohan, *Heimat Europa: Erinnerungen und Erfahrungen*, Düsseldorf, 1954, pp. 13-18.
7. Despre Richard Coudenhove-Kalergi, vezi Coudenhove-Kalergi, *Idea Conquers*; Coudenhove-Kalergi, *Paneuropa 1922 bis 1966*, Viena, 1966.
8. Vezi Coudenhove-Kalergi, „Forecasts", *Living Age*, 315 (1922), 503-506; Coudenhove-Kalergi, „Ethics and Technics", *Living Age*, 316 (1923), 138-140.

Capitolul 23

1. Despre Gumplowicz, vezi Lester F. Ward, „Evolution of Social Structures", *AJS*, 10 (1904-1905), 589-605; Ward, „Ludwig Gumplowicz", *AJS*, 15 (1909-1910), 410-413; I. Kochanowski, „Ludwig Gumplowicz", *AJS*, 15 (1909-1910), 405-409; Harry Elmer Barnes, „The Struggle of Races and Social Groups as a Factor in the Development of Political and Social Institutions", *Journal of Race Development*, 9 (1918-1919), 300-310; Barnes, „Gumplowicz, Ludwig", *IESS*, 6 (1968), 203-205; James P. Lichtenberger, *Development of Social Theory*, New York, 1923, pp. 432-453; Bernhard Zebrowski, *Ludwig Gumplowicz: Eine Bio-Bibliographie*, Berlin, 1926 [conține o bibliografie exhaustivă de lucrări de și despre Gumplowicz]; William M. McGovern, *From Luther to Hitler: The History of Fascist-Nazi Philosophy*, Cambridge, Mass., 1941, pp. 474-485; Gottfried Salomon-Delatour, *Moderne Staatslehren*, Neuwied, 1965, pp. 631-641. O critică marxistă judicioasă a lui Gumplowicz apare în Werner Sellnow, *Gesellschaft – Staat – Recht: Zur Kritik der bürgerlichen Ideologien über die Entstehung von Gesellschaft, Staat und Recht*, Berlinul de Est, 1963, pp. 436-456.
2. Ludwig Gumplowicz, *The Outlines of Sociology* (1885), Philadelphia, 1899, pp. 190-191. Vezi și Gumplowicz, *Das Recht der Nationalitäten und Sprachen in Österreich-Ungarn*, Innsbruck, 1879.
3. Gumplowicz, *Outlines of Sociology*, pp. 195, 218. Despre determinarea economică a gândirii, vezi *ibid.*, pp. 163-168.
4. Citat în Bertha von Suttner, *Memoiren* (1909), Bremen, 1965, pp. 300-302.
5. Gumplowicz, „An Austrian Appreciation of Lester F. Ward", *AJS*, 10 (1905), 643-644.
6. Despre Ratzenhofer, vezi Ludwig Gumplowicz, Review of Ratzenhofer, *Wesen und Zweck der Politik* (1893), în *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 5 (1894-95), 128-136; Gumplowicz, *Geschichte der Staatstheorien*, Innsbruck, 1905, pp. 446-491, 567-568; Gumplowicz, Review of Ratzenhofer, *Soziologie* (1907), în *AJS*, 14 (1908), 110-111; Rudolf Holzapfel, „Wesen und Methoden der sozialen Psychologie", *Archiv für systematische Philosophie*, 9 (1903), 38-48; Otto Gramzow, *Gustav Ratzenhofer und seine Philosophie*, Berlin, 1904; Albion W. Small, *General Sociology: An Exposition of the Main Development in Sociology from Spencer to Ratzenhofer*, Chicago, 1905, pp. 183-396; Small, „Ratzenhofer's Sociology", *AJS*, 13 (1908), 433-438; Arthur F. Bentley, „Simmel, Durkheim, and Ratzenhofer", *AJS*, 32 (1926), 250-256; Lichtenberger, *Development of Social Theory*, pp. 453-465.
7. Gustav Ratzenhofer, „Problems of Sociology", *AJS*, 10 (1904), 184.
8. Ratzenhofer, *Soziologie: Positive Lehre von den menschlichen Wechselbeziehungen*, Leipzig, 1907, pp. 135, 179-180.
9. Cea mai bună lucrare în limba engleză despre Chamberlain este cea a lui Jean Réal, „The Religious Conception of Race: Houston Stewart Chamberlain and Germanic Christianity", în Jacques Rueff (ed.), *The Third Reich*, Londra, 1955,

pp. 243-287. Vezi şi Carl Becker, recenzie la H.S. Chamberlain, *Foundations of the Nineteenth Century*, în *The Dial*, 50 (1911), 387-391; Anna Horst Chamberlain, *Meine Erinnerungen an Houston Stewart Chamberlain*, München, 1923; Otto Graf zu Stolberg-Wernigerode, „Houston S. Chamberlain", *Neue Deutsche Biographie* (1957), 3:187-190; E.J. Young, *Gobineau und der Rassismus: Eine Kritik der anthropologischen Geschichtstheorie*, Meinsenheim am Glan, 1968, pp. 242-269 [pune accentul pe influenţa lui Vacher de Lapouge asupra lui Chamberlain]. Autobiografia lui Chamberlain, *Lebenswege meines Denkens*, a 2-a ediţie, München, 1922, nu mi-a fost disponibilă.

10. Houston Stewart Chamberlain, „Ein Brief über Heinrich Heine" (23 nov. 1906), retip. în Walther Killy (ed.), *20. Jahrhundert: Texte und Zeugnisse 1880-1933*, München, 1967, pp. 1119-1122 [susţine că punerea libertinismului lui Heine pe seama originii sale evreieşti l-ar disculpa pe poet].
11. Chamberlain, *Foundations of the Nineteenth Century*, New York, 1910, 1:299.
12. Chamberlain, „«Katholische» Universitäten", *Die Fackel*, nr. 92 (ian. 1902), pp. 1-32. Pentru un al doilea articol din *Die Fackel*, vezi Chamberlain, „Der voraussetzungslose Mommsen", *ibid.*, nr. 87 (1 dec. 1901), pp. 1-13.
13. Arnold Keyserling (1922-) continuă opera vieneză a tatălui său. În *Geschichte der Denkstile* (Viena, 1968), propune o tipologie exhaustivă a gânditorilor occidentali.
14. Vezi Rudolf Kassner, „Erinnerung an Houston St. Chamberlain", *Europäische Revue*, 5 (aprilie 1929), 22-30; Kassner, „Erziehung", în *Buch der Erinnerung* (1938), a 2-a ed., Erlenbach-Zürich, 1954, pp. 125-131 [ambele conţin lămuriri excepţionale]. Despre Kassner, vezi A.Cl. Kensik şi D. Bodmer (ed.), *Rudolf Kassner zum 80. Geburtstag: Gedenkbuch*, Erlenbach-Zürich, 1953. Operele lui Kassner sunt republicate în *Sämtliche Werke*, 6 vol., Pfullingen, 1969-.
15. Vezi Wilfried Daim, *Der Mann der Hitler die Ideen gab: Von den religiösen Verirrungen eines Sektierers zum Rassenwahn des Diktators*, München, 1958. Despre Lanz, vezi şi Hellmut Andics, *Der ewige Jude: Ursachen und Geschichte des Antisemitismus*, Viena, 1965, pp. 250-257; Richard Hamann şi Jost Hermand, *Stilkunst um 1900*, Berlinul de Est, 1967, pp. 65-72; Friedrich Heer, *Der Glaube des Adolf Hitler*, München, 1968, pp. 126, 165-169, 709-718.
16. J. Lanz-Liebenfels, „Die Urgeschichte der Kunst", *Politish-Anthropologische Revue*, 2 (1903-04), 134-156, în special 154.
17. Despre exonerarea lui Kraus ca „evreu blond", vezi Karl Kraus, „Er ist doch e Jud" (oct. 1913), retip. în *Untergang der Welt durch schwarze Magie* (1922), *Werke*, 8, München, 1960, 331-338, în special 336-337.

Capitolul 24

1. Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften* (1930-1943), Hamburg, 1952, pp. 31-35.
2. Cea mai clară relatare este cea a lui Ifor L. Evans, „Economic Aspects of Dualism in Austria-Hungary", *SEER*, 6 (1927), 529-542. Vezi şi Theodor Mayer (ed.), *Der österreichisch-ungarische Ausgleich von 1867: Seine Grundlagen und Auswirkungen*, München, 1968; Leslie C. Tihany, „The Austro-Hungarian Compromise, 1867-1918: A Half Century of Diagnosis, Fifty Years of Post-Mortem", *Central European History*, 2 (1969), 114-138 (bibliografie amănunţită).
3. E.B. Lanin, „Count Taaffe and Austrian Politics", *Contemporary Review*, 63 (1893), 300n.
4. Pentru exemple de opinii separatiste, vezi Albert Apponyi, „The Army Question in Austria and Hungary", *Monthly Review*, 16 (1904), 1-37; Ferenc Kossuth, „The Hungarian Crisis: Its Causes and Effects", *The National Review*, 45 (1905), 251-261.
5. Priscilla Robertson, *Revolutions of 1848: A Social History*, Princeton, 1952, p. 262. Despre clasele sociale înainte de 1800, vezi Béla K. Király, *Hungary in the Late Eighteenth Century: The Decline of Enlightened Despotism*, New York, 1969, pp. 15-73. Despre nobilimea anilor 1860, vezi Arthur J. Patterson, „The Electoral Laws of Hungary", *Fortnightly Review*, 5 (1866), 1-14; Patterson, „Country Life in Hungary before the Elections", *Fortnightly Review*, 5 (1866), 705-717; Patterson, „A Hungarian Election", *Fortnightly Review*, 6 (1866), 129-150. Pentru un punct de vedere marxist, vezi Péter Hanák, „Skizzen über die ungarische Gesellschaft am Anfang des 20. Jahrhunderts", *Acta Historica* [Budapesta], 10 (1964), 1-45.

6. Vezi Maurus Jókai, „Das magyarische Volk", în *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild: Ungarn*, Viena, 1888, 1:282-358, în special 299 [o relatare excelentă despre obiceiurile ungare]; Oscar Jászi, *The Dissolution of the Habsburg Monarchy*, Chicago, 1929; retip., 1961, pp. 220-247.
7. Vezi John Kosa, „Hungarian Society in the Time of the Regency (1920-1944)", *JCEA*, 16 (1956), 253-265.
8. Jósef Eötvös, *The Village Notary* (1845), Londra, 1850, 1:14.
9. Vezi Arthur J. May, *The Habsburg Monarchy 1867-1914*, Cambridge, Mass., 1951, pp. 235-238. Pentru o prezentare detaliată, vezi Otto Neurath, „Zum österreichischen Auswanderungsgesetzentwurf", *Zeitschrift für Volkswirtschaft, Sozialpolitik und Verwaltung*, 23 (1914), 297-378.
10. Vezi Moritz Csáky, *Der Kulturkampf in Ungarn: Die kirchenpolitische Gesetzgebung der Jahre 1894-95*, Graz, 1967. Despre biserica maghiară, vezi William Juhasz, „The Development of Catholicism in Hungary in Modern Times", în Joseph N. Moody (ed.), *Church and Society: Catholic Social and Political Thought and Movements 1789-1950*, New York, 1953, pp. 659-719.
11. Vezi Norman Stone, „Hungary and the Crisis of July 1914", *JCH*, 1[3] (1966), 153-170.
12. Despre evenimentele din 1919, vezi Wilhelm Boehm, *Im Kreuzfeuer zweier Revolutionen*, München, 1924; Stephan Bonsal, *Unfinished Business*, New York, 1944; Ferenc Tibor Zsuppán, „The Early Activities of the Hungarian Communist Party, 1918-1919", *SEER*, 43 (1964-1965), 314-334; Rudolf L. Tökés, *Béla Kun and the Hungarian Soviet Republic*, New York, 1967.
13. Vezi Gyula Szekfü, „Der ungarische Charakter" (1940), în Julius von Farkas (ed.), *Ungarns Geschichte und Kultur in Dokumenten*, Wiesbaden, 1955, pp. 189-196. Despre Szekfü, vezi St. Barta, „Julius Szekfü 60 Jahre alt", *Ungarische Jahrbücher*, 23 (1943), 282-286. O perspectivă echilibrată asupra regimului lui Horthy apare în J. Erös, „Hungary", în S.J. Woolf (ed.), *European Fascism*, Londra, 1968, pp. 111-145.
14. Vezi Dorothy Thompson, „Amazing Hungary", *Contemporary Review*, 120 (1921), 329-336; Jászi, *Revolution and Counter-Revolution in Hungary*, Londra, 1924, pp. 160-176. Nu am avut acces la lucrarea lui Jakob Kraus, *Martyrium: Ein jüdisches Jahrbuch*, Viena, 1922.
15. George A. Birmingham, *A Wayfarer in Hungary*, Londra, 1925, pp. 67-68.
16. Despre dezvoltarea Budapestei, vezi Albert Shaw, *Municipal Governments in Continental Europe*, New York, 1895, pp. 435-468; Schuyler M. Meyer, „Impressions of Budapest", *Architectural Record*, 26 (1909), 428-477 [conţine fotografii excelente]; Béla Borsos *et al.*, *Budapest*, Budapesta, 1959 [ilustrată superb]; Pál Granasztói, „An Architect's View of Budapest", *New Hungarian Quarterly*, 6 (toamna 1965), 201-213. Despre dezvoltarea economică a oraşului, vezi V. Sándor, „Die grossindustrielle Entwicklung in Ungarn, 1867-1900", *Acta Historica* [Budapesta], 3 (1954-1956), 139-237; Iván T. Berend şi György Ránki, „Economic Factors in Nationalism: The Example of Hungary at the Beginning of the Twentieth Century", *Austrian History Yearbook*, 3.3 (1967), 163-186.
17. E. Irenaeus Stevenson, „The Cuckoo and the Sparrow: The Hungarian Millenial and its Significance", *Outlook*, 54 (1896), 504-506.
18. Vezi Vernon Duckworth Barker, „Foundations of Magyar Society", *SEER*, 11 (1932), 393-395; Robert A. Kann, „Hungarian Jewry During Austria-Hungary's

Constitutional Period", *Jewish Social Studies*, 7 (1945), 357-386; E.R. Kutas, „Judaism, Zionism, and Anti-Semitism in Hungary", *JCEA*, 8 (1948-49), 377-389; Bernard Klein, „Hungarian Politics and the Jewish Questions in the Inter-War Period", *Jewish Social Studies*, 28 (1966), 79-98.

19. Vezi Charles H.H. Wright, „The Jews and the Malicious Charge of Human Sacrifice", *Nineteenth Century*, 14 (1883), 753-778; Paul Nathan, *Der Prozess von Tisza-Eszlár: Ein antisemitisches Kulturbild*, Berlin, 1892. Nu am avut acces la Károly Eötvös, *Der grosse Prozess* (1884) [scrisă de avocatul apărării]. Versiunea maghiară (1968) a memoriilor lui Eötvös este rezumată în Péter Hanák, „Aquittal – But No Happy Ending", *New Hungarian Quarterly*, 10 (iarna 1969), 119-125. Arnold Zweig a folosit cazul în piesa lui *Die Sendung Semaels: Jüdische Tragödie in fünf Aufzügen* (1914-1918); retip. în Zweig, *Dramen*, Berlinul de Est, 1963, pp. 67-152. Vienezul Rudolf Brungraber (1901-1960) a povestit evenimentele într-un roman, *Prozess auf Tod und Leben*, Viena, 1948; retip. sub titlul *Pogrom*, 1956.
20. Vezi Gyula Szekfü, „Le Hongrois: Langue d'état", în *État et Nation*, Paris, 1945, pp. 11-103, în special 27-28, 31-34. Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), cartea 16, Darmstadt, 1965, p. 429; Herder, „Gespräch über Tode des Kaiser Josephs II" (1793), în *Briefe zu Beförderung der Humanität*, 1, *Sämtliches Werke* 17, Berlin, 1881, 47-63, în special 58-59.
21. Despre Széchenyi, vezi George Barany, *Stephen Széchenyi and the Awakening of Hungarian Nationalism, 1791-1841*, Princeton, 1968.
22. Despre minoritatea germană, vezi Edmund Steinacker, *Lebenserinnerungen*, München, 1937; E.V. Windisch, „Die Entstehung der Voraussetzungen für die deutsche Nationalitätenbewegung in Ungarn in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts", *Acta Historica* [Budapesta], 11 (1965), 3-55 [amplă].
23. Leon Kellner, *Theodor Herzls Lehrjahre 1860-1895*, Viena, 1920, pp. 17-18.
24. O analiză amănunțită a limbii este cea a lui Géza Barczi, „The Hungarian Language", *New Hungarian Quarterly*, 4 (ian. 1963), 52-62.
25. Citat în Emilie de Laveleye, „Würtzburg and Vienna: Scraps from a Diary", *Living Age*, 164 (1884), 126.
26. Denis de Rougemont, „Le Paysan du Danube" (1929), în *Journal d'une époque (1926-1946)*, Paris, 1968, p. 49.
27. Cele mai detaliate prezentări ale literaturii maghiare în alte limbi au fost realizate de Johann Heinrich Schwicker, în *Geschichte der ungarischen Literatur*, Leipzig, 1889, 944 pp.; Joseph Reményi, *Hungarian Writers and Literature: Modern Novelists, Critics, and Poets*, New Brunswick, N.J., 1964. Despre Jókai, vezi Jókai, „My Literary Recollections", *The Forum*, 19 (1895), 667-680; Jókai, *Eyes like the Sea* (1890), New York, 1894 [roman autobiografic care descrie anii 1840]; John Bell Henneman, „Nestor of Hungarian Letters", *Sewanee Review*, 4 (1896), 189-211; R. Nisbet Bain, „Maurus Jókai: The Man and His Work", *Living Age*, 231 (1901), 185-194; H.W.V. Temperley, „Maurus Jókai and the Historical Novel", *Contemporary Review*, 86 (1904), 107-115; Alexander Hevesi, „Maurus Jókai: The Greatest Novelist of Hungary", *SEER*, 8 (1929-30), 356-367; Francis Magyar, „Jókai's Reception in England and America", *American Slavic and East European Review*, 17 (1958), 332-345; Miklós Nagy, „Jókais Romanbaukunst", *Acta Litteraria* [Budapesta], 7 (1965), 103-144 [amănunțită].
28. Citat în Zoltán Horváth, *Die Jahrhundertwende in Ungarn*, Neuwied, 1966, p. 180.
29. Vezi I. Kirimi-Kisdégi, „Székely von Ádámos, Bertalan", *KML*, 5 (1968), 464-465; A. Ryszkiewicz, „Munkácsy Mihály", *KML*, 4 (1967), 547-549. Despre pictura maghiară, vezi Antal Kampis, *The History of Art in Hungary*, Budapest, 1966.
30. Vezi George F. Cushing, „Problems of Hungarian Literary Criticism", *SEER*, 40 (1961-1962), 341-345; răspunsul, în Péter Nagy, „Problems of Hungarian Criticism: Some Remarks on George F. Cushing's Study", *New Hungarian Quarterly*, 4 (iulie, 1963), 132-135.
31. Vezi Ludwig Hatvany, „Das alte und das junge Ungarn", *Neue Rundschau*, 21 (1910), 383-400.
32. Lucrările lui Reich despre Austro-Ungaria includ Emil Reich, „Hungary at the Close of Her First Millenium", *Nineteenth Century*, 39 (1896), 837-849; Reich, „Austria-Hungary and the Ausgleich", *Nineteenth Century*, 43 (1898), 466-480; Reich, *Hungarian Literature: An Historical and Critical Survey*, Londra, 1898; Reich, „Austria and Hungary in the Nineteenth Century", în F.A. Kirkpatrick (ed.), *Lectures on the History of the Nineteenth Century*, Cambridge, 1902; Reich, „The «Partition» of Austria-Hungary", *International Quarterly*, 7 (1903), 45-58; Reich, „The Crisis in Hungary", *Contemporary Review*, 88 (1905), 516-525, 635-648; Reich, „The Crisis in the Near East: I. The Austro-Hungarian Case", *Nineteenth Century*, 64 (1908), 705-718. Ungurul Emil Reich nu trebuie confundat cu filosoful morav Emil Reich (1864-1937), care a predat la Universitatea din Viena între 1890 și 1933.
33. Vezi Reich, „Jew-Baiting on the Continent", *Nineteenth Century*, 40 (1896), 422-438; Reich, „Zionism", *ibid.*, 42 (1897), 260-274.
34. Vezi Reich, *General History of the Western Nations from 5000 B.C. to 1900*, Londra, 1908, 1:35-42.
35. Reich, *Hungarian Literature*, pp. 228-239.
36. Vezi Reich, *Plato as an Introduction to Modern Criticism of Life*, Londra, 1906; Reich, *Woman Through the Ages*, 2 vol., Londra, 1906; Reich, *Success in Life*, New York, 1907.
37. Clara Laughlin, *So You're Going to Germany and Austria*, Boston, 1930, p. 507.
38. Citat de Laveleye în „Würtzburg and Vienna", p. 126.
39. Pentru un punct de vedere diferit, bazat pe interviurile cu Wigner și Teller, vezi Laura Fermi, *Illustrious Immigrants: The Intellectual Migration from Europe 1930-41*, Chicago, 1968, pp. 53-59.
40. Vezi Scotus Viator [R.W. Seton-Watson], *Racial Problems in Hungary*, Londra, 1908; Seton Watson, „Hungary and the Southern Slavs", *Contemporary Review*, 101 (1912), 820-830.
41. Seton-Watson, *Corruption and Reform in Hungary: A Study of Electoral Practice*, Londra, 1911. Vezi și C.J.C. Street, *Hungary and Democracy*, Londra, 1923, pp. 33-91. O probă marxistă recentă îi aparține lui Z. Horváth, „The Rise of Nationalism and the Nationality Problem in Hungary in the Last Decades of Dualism", *Acta Historica* [Budapesta], 9 (1963), 1-37.
42. Suum Cuique, „Hungarian Tyranny and Roumanian Suffering", *Contemporary Review*, 106 (1914), 766-774.
43. Michael Pupin, *From Immigrant to Inventor*, New York, 1922; retip. 1960, p. 9. Despre obiceiurile din Banat, vezi pp. 3-22.
44. Seton-Watson, „Austria-Hungary as a Balkan Power", *Contemporary Review*, 102 (1912), 801-806.
45. Emily Gerard, „Transylvanian Peoples", *Living Age*, 173 (1887), 131-142.
46. Gerard, „Transylvanian Superstitions", *Nineteenth Century*, 18 (1885), 130-149, în special 142.
47. *Ibid.*, p. 143.
48. Vezi Oscar Jászi, „The Problem of Sub-Carpathian Ruthenia", în R.J. Kerner (ed.), *Czechoslovakia*, Berkeley și Los Angeles, 1945, pp. 193-215 (în special 197-199).
49. Despre secui, vezi Linda Dégh, *Folktales and Society: Story-Telling in a Hungarian Peasant Community* (1962), Bloomington, Ind., 1969.
50. Despre țiganii unguri, vezi Erasmus Schwab, *Land und Leute in Ungarn*, Leipzig, 1865, pp. 369-408; Victor Tissot, *Voyage au pays des Tsiganes (La Hongroie inconnue)*, Paris, 1880; Erdmann Doane Beynon, „The Gypsy in a Non-Gypsy

Economy", *AJS*, 42 (1936-37), 358-370; Paul Graf Pálffy von Erdöd, *Abschied von Vorgestern und Gestern*, Stuttgart, 1961, pp. 213-233.

51. Hans Gross, *Handbuch für Untersuchungsrichter als System der Kriminalistik*, a 6-a ediție, München, 1914, 1:502-530.
52. Elbert F. Baldwin, „Twin City of the Magyars", *Outlook*, 81 (1905), 515.

Capitolul 25

1. Despre Herzl, vezi Theodor Herzl, *Tagebücher 1895-1904*, 3 vol., Berlin, 1922-1923; Herzl, *Gesammelte Zionistische Werke*, 5 vol., Tel Aviv, 1934-1935; Sidney Whitman, „Theodor Herzl", *Contemporary Review*, 86 (1904), 371-376; Leon Kellner, *Theodor Herzls Lehrjahre 1860-1895*, Viena, 1920; Stefan Zweig, *Begegnungen mit Menschen, Büchern, Städten*, Viena, 1937, pp. 93-100; Saul Raphael Landau, *Sturm und Drang im Zionismus: Rückblick eines Zionisten: Vor, Mit und Um Theodor Herzl*, Viena, ca. 1937; Alex Bein, *Theodor Herzl: A Biography* (1934), Philadelphia, 1941; Hannah Arendt, „The Jewish State: Fifty Years After", *Commentary*, 1 (mai 1946), 1-8; Israel Cohen, *Theodor Herzl: Founder of Political Zionism*, New York, 1959.
2. „Alles, was ich weiss, habe ich im Ausland gelernt. Nur dort gewöhnt man sich, in Distanzen zu denken." Citat în Zweig, *Begegnungen*, p. 98.
3. Herzl, „Zionist Congress", *Contemporary Review*, 72 (1897), 597-598.
4. *Ibid.*, p. 596. Despre precursorii sionismului politic, vezi Ismar Elbogen, *A Century of Jewish Life*, Philadelphia, 1944, pp. 224-308; Norman Bentwich și John M. Shaftesley, „Forerunners of Zionism in the Victorian Era", în John M. Shaftesley (ed.), *Remember the Days: Essays on the Anglo-Jewish History Presented to Cecil Roth*, Londra, 1966, pp. 207-239.
5. Despre Hertzka, vezi Jeremiah W. Jenks, recenzie la Hertzka, *Freiland*, în *PSQ*, 5 (1890), 706-708; C. Godfrey Gümpel, „A Possible Solution of the Social Question", *Westminster Review*, 138 (1892), 270-285; Edward Salmon, „Sidelights on Socialism: Experiments by Colonisation", *Fortnightly Review*, 63 (1895), 260-266; G.D.H. Cole, *A History of Socialist Thought*, vol. 3:2, Londra, 1956, pp. 559-565; Gottfried Heindl, „Freiland", *Literatur und Kritik*, 1 (martie 1967), 110-115.
6. Despre Nordau, vezi Vernon Lee, „Deterioration of Soul", *Fortnightly Review*, 65 (1896), 928-943; Anna și Maxa Nordau, *Max Nordau: A Biography*, New York, 1943 [un encomium scris de soția și fiica lui Nordau].
7. Max Nordau, „Philosophy and Morals of War", *North American Review*, 169 (1899), 792.
8. Nordau, „A Reply to My Critics", *Century*, 50 (1895), 549.
9. Nordau, „A Reply to My Critics," *Century*, 50 (1895), 549.
10. *Ibid.*, p. 546.
11. Jones, 1:205.
12. Vezi Robert H. Sherard, „Dr. Nordau on the Jews and Their Fears", *Review of Reviews*, 17 (1898), 315-317.

Capitolul 26

1. Cea mai bună inițiere în opera lui Lukács după 1918 este cea realizată de Morris Watnick, „Georg Lukács: An Intellectual Biography, I-IV", *Soviet Survey*, nr. 24-26, 28 (1958-1959), pp. 60-66, 51-57, 61-68, 75-81. Pentru o versiune condensată, vezi Watnick, „Relativism and Class Consciousness: George Lukács", în Leopold Labedz (ed.), *Revisionism: Essays on the History of Marxist Ideas*,

New York, 1962, pp. 142-165. Cea mai bună prezentare a lui Lukács de dinainte de 1918 este cea făcută de Zoltán Kenyeres, „Beginn der Laufbahn G. Lukács' und sein Weg zum Marxismus", *Acta Litteraria* [Budapesta], 7 (1965), 361-375, în care examinează textele în limba maghiară. Stimulatoare, dar extrem de tehnică este Peter Ludz, „Vorwort", în Georg Lukács, *Schriften zur Literatursoziologie*, Neuwied, 1961; a 3-a ediție, 1968, pp. 11-68. Mai aproape de realitate este Ludz, „Der Begriff der «demokratischen Diktatur» in der politischen Philosophie von Georg Lukács", în Lukács, *Schriften zur Ideologie und Politik*, Peter Ludz (ed.), Neuwied, 1967, pp. xvii-iv. Vezi și Ludz, „Georg Lukács: Biographische Daten", *Schriften zur Ideologie*, pp. 709-718. Despre o paralelă între Lukács și estetica hegeliană a lui Friedrich Theodor Vischer, vezi Horst Althaus, *Georg Lukács oder Bürgerlichkeit als Vorschule einer marxistischen Aesthetik*, Berna, 1962. Provocatoare, dar neconcludentă este Victor Zitta, *Georg Lukács' Marxism: Alienation, Dialectics, Revolution: A Study in Utopia and Ideology*. Un instrument indispensabil este Jürgen Hartmann, „Chronologische Bibliographie der Werke von Georg Lukács", în Frank Benseler (ed.), *Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Georg Lukács*, Neuwied, 1965, pp. 625-696.

2. Thomas Mann, „Brief an Dr. Seipel", *Werke*, II, Frankfurt, 1960, 780-782 [o scrisoare din jurul anului 1928, cerând ca Lukács să nu fie deportat din Austria]. Despre contactul lui Mann cu alți intelectuali maghiari, vezi Pál Réz, „Thomas Mann and Hungary: His Correspondence with Hungarian Friends", *New Hungarian Quarterly*, 2 (iulie 1961), 84-99.
3. Lukács, „Georg Simmel: Ein Nachruf" (1918), în Kurt Gassen și M. Landmann (eds.), *Buch des Dankes an Georg Simmel: Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, Berlin, 1958, pp. 171-176.
4. Lukács, „Die Subjekt-Objekt Beziehung in der Aesthetik", *Logos*, 8 (1917), 1-39. Acest text dificil, în care se observă influențe din Kant, Hegel și Husserl, ar trebui citit în paralel cu Lukács, „Emil Lask: Ein Nachruf", *Kantstudien*, 22 (1917), 349-370. Despre Lukács și Weber, vezi Marianne Weber, *Max Weber: Ein Lebensbild*, Tübingen, 1926, pp. 473-476. Pentru modul în care Lukács și-a repudiat „neoromantismul", vezi Lukács, „Vorwort" (datat iulie 1962), în *Die Theorie des Romans*, a 2-a ediție, Neuwied, 1963, pp. 5-18 și „Vorwort", *Aesthetik*, vol. 1:1, Neuwied, 1963, p. 31.
5. Vezi Erwin Szabó, „Aus den Parteien- und Klassenkämpfen in der ungarischen Revolution von 1848", *Arhiv für die Geschichte des Sozialismus*, 8 (1919), 258-307. Despre Szabó, vezi Lukács, „Taktik und Ethik" (1919), în *Schriften zur Ideologie und Politik*, p. 32; Oskar Jászi, „Erwin Szabó und sein Werk: Ein Wort der Erinnerung", *Archiv für die Geschichte des Sozialismus*, 10 (1922); 22-37; Zoltán Horváth, *Die Jahrhundertwende in Ungarn*, Neuwied, 1966, pp. 354-361. Despre *Nyugat*, vezi Horváth, *Jahrhundertwende*, pp. 386-412. Pentru o evaluare târzie facută de Lukács asupra literaturii maghiare din perioada de dinainte de 1918, vezi Lukács, „The Importance and Influence of Ady", *New Hungarian Quarterly*, 10 (toamna 1969), 56-63.
6. Vezi Karl Kerényi, „Zauberberg-Figuren: Ein biographischer Versuch", în *Tessiner Schreibtisch: Mythologisches, Urmythologisches*, Stuttgart, 1963, pp. 125-141; Alasdair MacIntyre, „Marxist Mask and Romantic Face: Lukács on Thomas Mann", *Encounter*, 24 (aprilie 1965), 64-72. În *Der Zauberberg*, Mann îl pune pe Naphta să închirieze o cameră la familia Lukaçek.
7. Pentru amintiri despre Lukács din perioada vieneză, vezi Victor Serge, *Memoirs of a Revolutionary 1901-1941*, Londra, 1963, pp. 185-192.
8. Lukács, „Mein Weg zu Marx" (1933), în *Schriften zur Ideologie und Politik*, pp. 323-329. Pentru o relatare mai puțin zbuciumată a primului an ca marxist, vezi Lukács, „Vorwort" (martie 1967), în *Frühschriften II*, Neuwied, 1968, pp. 11-41.

9. Lukács, „Die Theorie des Romans: Ein geschichts-philosophischer Versuch über die Formen der grossen Epik", în *ZAAK*, 11 (1916), 225-271, 390-431; retip. Berlin, 1920; a 2-a ediție, Neuwied, 1963.
10. Lukács, „Vorwort", *Die Theorie des Romans*, p. 7.
11. Versiunea germană este: Lukács, „Zur Soziologie des modernen Dramas", *ASWSP*, 38 (1914), 303-345, 662-706.
12. Lukács, „Von der Armut am Geiste: Ein Gespräch und ein Brief", *Neues Blätter*, 2^{5-6} (1912), 67-92.
13. Lucien Goldmann, „Georg Lukács: L'essayiste", *Revue d'esthétique*, 3 (1950), 82-95; Goldmann, *Le dieu caché: Étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, 1955; Goldmann, „Introduction aux premiers écrits de Georges Lukács", *Temps modernes*, 18 (1962), 245-280.
14. Rudolf Kassner, „Sören Kierkegaard: Aphorismen", *Neue Rundschau*, 17 (1906), 513-543. O concepție despre moarte ca plăsmuitor (*Gestalter*) al vieții apare în Georg Simmel, „Zur Metaphysik des Todes", *Logos*, 1 (1910), 57-80.
15. Pentru cincisprezece articole scrise între 1919 și 1922, vezi Lukács, *Frühschriften II*, pp. 43-159.
16. Despre Lukács în perioda când a fost comisar, vezi Rudolf L. Tőkés, *Béla Kun and the Hungarian Soviet Republic*, New York, 1967, pp. 149, 152-154, 254-255.
17. Despre Mannheim, vezi Albert Salomon, „Karl Mannheim 1893-1947", *Social Research*, 14 (1947), 350-364; Leopold Wiese, „Karl Mannheim", *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, 1 (1948-49), 98-100; Helmut R. Wagner, „The Scope of Mannheim's Thinking", *Social Research*, 20 (1953), 100-109; Gunther W. Remmling, „Karl Mannheim: Revision of an Intellectual Portrait", *Social Forces*, 40 1961-62, 23-30; Kurt H. Wolff, „Karl Mannheim in seinen Abhandlungen bis 1933", în Mannheim, *Wissenssoziologie: Auswahl aus dem Werk*, Neuwied, 1964, pp. 11-65, 691-710; David Kettler, „Sociology of Knowledge and Moral Philosophy: The Place of Traditional Problems in the Formation of Mannheim's Thought", *PSQ*, 82 (1967), 399-426; Remmling, *Wissenssoziologie und Gesellschaftsplanung: Das Werk Karl Mannheims*, Dortmund, 1968 [cu o bibliografie exhaustivă].
18. Versiunea germană apare în Mannheim, *Wissenssoziologie*, Neuwied, 1964, pp. 68-84.
19. Retip., *ibid.*, pp. 85-90; publicată inițial în *Logos*, 9 (1920-21), 50-53.
20. Despre Grünwald, vezi Walther Eckstein, „Vorwort", în Grünwald, *Das Problem der Soziologie des Wissens: Versuch einer kritischen Darstellung der wissenssoziologischen Theorien*, Viena, 1934; retip. Hildesheim, 1967; Wolff, „Ernst Grünwald and the Sociology of Knowledge: A Collective Venture in Interpretation", *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, I (1965), 153-164; Hermann Kramer, *Ursachen der Meinungsverschiedenheiten in der Philosophie*, Berlin, 1967, pp. 143-147.
21. Werner Stark, *The Sociology of Knowledge*, Londra, 1958, p. 195.

Capitolul 27

1. Despre Ferenczi, vezi Sandor Lorand, „Sándor Ferenczi", în Franz Alexander, Samuel Einsenstein și Martin Grotjahn (eds.), *Psychoanalytic Pioneers*, New York, 1966, pp. 14-35; Frank Auld Jr., „Ferenczi, Sándor", *IESS*, 5 (1968), 367-369.
2. Jones, 3:8.
3. Vezi Sándor Ferenczi, „Stages in the Development of the Sense of Reality" (1913), în *First Contributions to Psycho-Analysis* (1916), Londra, 1952, pp. 213-239.
4. Despre Szondi, vezi Michael Balint, „On Szondi's «Schicksalsanalyse» and «Triebdiagnostik»", *IJP*, 29 (1948), 240-249; „Test by Portraits", *Life Magazine*, 24 (22 martie 1948), 67-69; Susan Deri, *Introduction to the Szondi Test: Theory and Practice*, New York, 1949; Roy Schafer, recenzie la Deri, *Szondi Test*, în *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 45 (1950), 184-188; L.J. Borstelmann și W.G. Klopfer, „The Szondi Test: A Review and Critical Examination", *Psychological Bulletin*, 50 (1953), 112-132; Wihelm Hinterleithner „Menschenbild und Machtübertragung: Eine Würdigung der Psychologie L. Szondis", *Wissenschaft und Wertbild*, 11 (1958), 39-47; Armin Beeli, „Der Beitrag der Schicksalsanalyse Szondis", în Wilhelm Bitter (ed.), *Psychotherapie und religiöse Erfahrung*, Stuttgart, 1965, pp. 157-176 [extrem de inteligentă]. Eseul lui H. Ellenberger, „Das menschliche Schicksal als wissenschaftliches Problem: Zur Einführung in die Schicksalsanalyse von Szondi", *Psyche*, 4 (1950-51), 576-610 nu mi-a fost accesibil.
5. Vezi Lipot Szondi, „Contributions to «Fate Analysis»: An Attempt at a Theory of Choice in Love", *Acta Psychologica*, 3 (1937), 1-80. Szondi și-a rezumat opiniile ulterioare în „Mensch und Schicksal: Elemente einer dialektischen Schicksalswissenschaft (Anakologie)", *Wissenschaft und Weltbild*, 7 (1954), 15-34.
6. „Das Kino stört das Schauen. Die Raschheit der Bewegungen und der schnelle Wechsel der Bilder zwingen den Menschen zu einem ständigen Überraschen. Der Blick bemächtigt sich nicht der Bilder, sondern diese bemächtigen sich des Blickes. Sie überschwemmen das Bewusstsein. Das Kino bedeutet eine Uniformierung des Auges, das bis jezt unbekleidet war." Citat în Gustav Janouch, *Gespräche mit Kafka*, Frankfurt, 1951, p. 93. Vezi și Wolfgang Jahn, „Kafka und die Anfänge des Kinos", *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft*, 6 (1962), 353-368. Prietenul lui Kafka, Max Brod, a scris un scenariu pentru Kurt Pinthus (ed.), *Das Kinobuch: Kinostücke* (1914), Zürich, 1963, pp. 71-75.
7. Egon Friedell, „Kunst und Kino" (cca 1912), în *Wozu das Theater? Essays, Satiren, Humoresken*, München, 1965, pp. 99-107.
8. „Die menschliche Stimme hat Allgegenwart, die menschlische Gebärde Ewigkeit erlangt, aber um den Preis der Seele. Es ist der Turmbau zu Babel. [...] Es werden durch Rundfunk bereits Nachtigallenkonzerte und Papstreden übertragen. Das ist der Untergang des Abenlandes." Friedell, *Kulturgeschichte der Neuzeit* (1927-1931), München, 1965, p. 1513.
9. Joseph Roth, *Der Antichrist* (1934), în *Romane, Erzählungen, Aufsätze*, Köln, 1964, pp. 625-632. Despre opinia lui Roth cu privire la cinematograf, vezi Fritz Hackert, *Kulturpessimismus und Erzählform: Studien zu Joseph Roths Leben und Werk*, Berna, 1967, pp. 16-21.
10. Georg Lukács, „Gedanken zu einer Ästhetik des Kinos" (1913), în *Schriften zur Literatursoziologie*, a 3-a ediție, Neuwied, 1968, pp. 75-80. Vezi și Guido Aristarco, „Lukács' Beiträge zu Film und Filmkritik", în Frank Benseler (ed.), *Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Georg Lukács*, Neuwied, 1965, pp. 588-604.
11. Vezi Zoltán Kenyeres, „Beginn der Laufbahn G. Lukács und sein Weg zum Marxismus", *Acta Litteraria* [Budapesta], 7 (1965), 370-371. Despre Balázs, vezi Robert Musil, „Ansätze zu neuer Ästhetik: Bemergungen über eine Dramaturgie des Films (Béla Balázs: *Der sichtbare Mensch*)" (1925), în Musil, *Tagebücher, Aphorismen, Essays und Reden*, Hamburg, 1955, pp. 667-683; Ervin Gyertyán, „Béla Balázs and the Film", *New Hungarian Quarterly*, 2 (iulie 1961), 189-194.
12. Béla Balázs, *Der sichtbare Mensch oder die Kultur des Films*, Viena, 1924, pp. 11-12. Pentru câteva statistici uluitoare referitoare la numărul de spectatori din Marea Britanie în anii '20, vezi A.J.P. Taylor, *English History 1914-1945*, Oxford, 1965, pp. 314-315.
13. Arnold Hauser, *A Social History of Art*, Londra, 1951, 2:939-959. Vezi și Hauser, *The Philosophy of Art History*, New York, 1959, pp. 357-365, 396-399.
14. Hauser, „Conceptions of Time in Modern Art and Science", *Partisan Review*, 23 (1956), 332.

15. Vezi Manfred Durzak, „Hermann Broch und der Film", *Der Monat*, 18 (mai 1966), 68-75. Pentru alţi austrieci care admirau cinematografia, vezi Hans Winge, „Die Intellektuellen und der Film", *Forum*, 5 (1948), 421-422.
16. Hauser, „The New Outlook", *Art News*, 51 (iunie 1952), 45.
17. Hauser, „Conception of Times", p. 327.
18. Hauser, *A Social History of Art*, 2:661. Pentru un punct de vedere critic la adresa lui Hauser, vezi Ernst Gombrich, „The Social History of Art" (1953), în *Meditations on a Hobby Horse and Other Essays on the Theory of Art*, Londra, 1963, pp. 86-94.

Capitolul 28

1. Karl Kraus, „Grosser Sieg der Technik" (1912), în *Untergang der Welt durch schwarze Magie* (1922), retip. în *Werke*, 8, München, 1960, 51.
2. Pentru o evaluare contemporană, vezi Felix Poppenberg, „Apokalypse", *Neue Rundschau*, 21 (1910), 413-418 [compară romanul lui Kubin cu *Republica Crucea Sudului*, de Valeri Briusov].
3. Un compendiu indispensabil privitor la moravurile sexuale este Magnus Hirschfeld, *Sittengeschichte des Weltkrieges*, 2 vol., Leipzig, 1930; a 2-a ediţie, Hanau, 1966 [conţine ilustraţii rare]. O antologie selectă a reacţiilor faţă de război ale germanilor şi austriecilor este Ernst Johann (ed.) *Innenansicht eines Krieges: Bilder-Briefe-Dokumente, 1914-1918*, Frankfurt, 1968 [prezintă aproape 500 de fragmente în ordine cronologică]. Despre experienţele de pe front, vezi William K. Pfeiler, *War and the German Mind: The Testimony of Man of Fiction Who Fought at the Front*, New York, 1941.
4. „Die innere Dürre, die ungeheuerliche Mischuung von Schärfe im Einzelnen und Gleichgültigkeit im Ganzen, das ungeheuere Verlassensein des Menschen in einer Wüste von Einzelheiten, seine Unruhe, Bosheit, Herzensgleichgültigkeit ohnegleichen, Geldsucht, Kälte und Gewalttätigkeit, wie sie unsre Zeit kennzeichnen, sollen nach diesen Berichten einzig allein, die Folge der Verluste sein, die ein logisch scharfes Denken der Seele zufügt!" Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenshaften*, Hamburg, 1952, p. 40. [Ediţia românească, *Omul fără însuşiri*, traducere de Mircea Ivănescu, prefaţă de Ion Ianoşi, cronologie de Romaniţa Constantinescu, Editura Univers, Bucureşti, 1995, vol. 1, pp. 62-63, n.t.] Musil surprinde deruta intelectualului în perioada postbelică în „Das hilflose Europa oder Reise vom Hundertsten ins Tausendste" (1922), în *Tagebücher, Aphorismen, Essays und Reden*, Hamburg, 1955, pp. 622-640.
5. Albert Ehrenstein, *Gedichte und Prosa*, Karl Otten (ed.), Neuwied, 1961, pp. 23-24.
6. Joseph Roth, *Die Kapuzinergruft* (1938), München, 1967, pp. 44, 46, 51-52.
7. Vezi Elisabeth Pablé, „Der vergessene Welterfolg: Hans von Chlumberg", *Literatur und Kritik*, nr. 36-37 (1969), pp. 382-395.
8. „Horrors of Austrian Prisons: Inhuman Treatment of Civilian Women and Men at Internment Camps", *New York Times Current History Magazine*, 8:2 (1918), 97-99 [scris de un corespondent al ziarului londonez *Telegraph*].
9. „Wir waren kompliziert genug, die Maschine zu bauen, und wir sind zu primitiv, uns ihr bedienen zu lassen. Wir treiben einen Weltverkehr auf schmalspurigen Gehirnbahnen." Kraus, „Apokalypse" (1908), în *Werke*, 8, München, 1960, 11.
10. „Der Staat, der Krieg, die Wissenschaft, eine unendliche Kette vampyrischer Attrapen, die mit Blut getränkt werden müssen, um das Antlitz des Lebens zu bekommen." Franz Werfel, „Die chritsliche Sendung", *Neue Rundschau*, 38 (1917), p. 99. Pentru operele de mai târziu în care denunţă tehnologia, vezi Joachim G. Leithauser, „Im Gruselkabinett der Technik: Kritische Bemerkungen zur Mode des romantischen Pessimismus", *Der Monat*, 3 (1950-51), 474-486. Pentru o antologie a reacţiilor austriecilor faţă de război, vezi Albert Massiczek şi Erica Wantoch (eds.), *Weltkrieg, Weltfriede: 161 österreichische Autoren in eine Anthologie*, Viena, 1967, în special, pp. 45-136.
11. „Und ich ging zu Fuss durch die sterbende Natur, es war wie ein Kranken--besuch, nein, wie ein Leichenzug. Und der Sterbende war schon eine Leiche und sein eigener Friedhof zugleich: ...Der Moder ist hier gesünder als das Leben, die Fäulnis ist fruchtbar und mordet die Gesundheit, der Gestank tötet den Duft und das Geheul betäubt den Gesang..." Roth, „Reisebrief aus Merseburg" (1930), în Walter Killy (ed.), *Zeichen der Zeit. IV. Verwandlung der Wirklichkeit*, Frankfurt, 1958, p. 236. Un alt austriac, Hans Natonek, deplânge imaginea dezolantă de la Leuna în articolul „Germany's City of Robots", *Living Age*, 339 (1930-31), 48-51.
12. Citat în Josef Paul Hodin, *The Dilemma of Being Modern*, New York, 1959, p. 69.
13. Arthur Schnitzler, „Briefe zur Politik", *Neues Forum*, 15 (1968), 678 [scrisoarea din 22 dec. 1914 către Elisabeth Steinrück].
14. „Die Anmut als Seichtheit und die Melancholie als Pose; den Überschuss an Stimmungen als Mangel an Grundsätzen; die scheinbare Leichtigkeit des Schaffens als Oberflächlichkeit; die unvergleichliche Gabe des Aperçus als Kleine Form; die unwiderstehliche Atmosphäre als Lokalkolorit, aber den Griff ins Europäische als Überhebung – ein fideles Nest von Widersprüchen, die manchem Grossen das Leben verbittert haben." Ernst Stein, „Mit Schiele hat sich die Nachwelt blamiert", *Die Zeit*, nr. 15 (16 aprilie 1968), p. 11.
15. „Ich glaub' von jedem Menschen das Schlechteste, selbst von mir, un ich hab' mich selten getäuscht." Citat în Otto Schulmeister, *Die Zukunft Österreichs*, Viena, 1967, p. 81.
16. „Man handelte in diesem Land... immer anders, als man dachte, oder dachte anders, als man handelte." Musil, *Der Mann*, p. 34. În 1913, Musil denunţa deja politica austriacă drept prefăcătorie. Vezi Musil, „Politik in Österreich" (1913), *Tagebücher*, pp. 589-592.
17. Roth, *Radetzkymarsch* (1932), Köln, 1967, pp. 237-272.
18. „Hier wie nirgends anderswo gebe es wüsten Streit ohne Spur von Hass und eine Art von zärtlicher Liche, ohne das Bedürfnis der Treue. Zwischen politischen Gegnern existierten oder entwickelten sich lächerliche persönliche Sympathien; Parteifreunde hingegen beschimpften, verleumdeten, verrieten einander." Schnitzler, *Der Weg ins Freie* (1908), Berlin, 1918, p. 414.
19. C.D. Darlington, *The Evolution of Man and Society*, Londra, 1969, pp. 678-679. Darlington interpretează consecinţele acestui amestec în *ibid.*, 521-526.
20. Béla Bartók, „Race Purity in Music", *Horizon*, 10 (1944), 405.
21. „Geradezu seine «romantische» Ironie, die fast unheimliche Fähigkeit alle 52 Seiten einer Sache auf einmal zu sehen und zu verstehen, aber auch ebensogut ihr Gegenteil." Walter Brecht, „Österreichische Geistesform und österreichische Dichtung", *DVLG*, 9 (1931), 624.
22. Anton Wildgans, *Rede über Österreich*, Viena, 1930, p. 27.
23. „Ich habe stets Feinde geliebt." Hermann Bahr, „Selbstinventur", *Neue Rundschau*, 23 (1912), 1297.
24. „Weil ich die Gegner, besonders so vornehme Gegner, gerne zu Worte kommen lasse." Bertha von Suttner, *Memoiren* (1909), Bremen, 1965, p. 302.
25. „Ja, es war, trotz vielem, was dagegen spricht, Kakanien vielleicht doch ein Land für Genies; und wahrscheinlich ist es daran auch zugrunde gegangen." *Der Mann*, p. 35.
26. Vezi Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Chicago, 1958; a 2-a ediţie, 1962; Friedrich von Hayek, *The Sensory Order: An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology*, Chicago, 1952; Ludwig von Bertalanffy, *Robots, Men, and Minds: Psychology in the Modern World*, New York, 1967; Bertalanffy, *General System Theory: Foundations, Development, Applications*, New York, 1968.

Lista ilustrațiilor

Frontispiciu
Arhitectura anilor 1880 pe Ringstrasse vienez

Începând cu pagina 221
Procesiunea de Corpus Christi de la Viena, în 1909
Curățând pădurile din jurul Vienei, 1918-1919

Karl Lueger adulat în Volksprater în 1905
Tineri cehi obstrucționând lucrările Parlamentului în 1900

Atelierul lui Hans Makart, pictat de Rudolf Alt în 1884
Cafeneaua Griensteidl

Filosofi vienezi

Personalități vizionare din Boemia și Moravia

Teoreticieni ai științelor sociale

Reprezentanți ai socialismului

Critici ai culturii

Bibliografie

Scopul acestei bibliografii este acela de a continua cercetarea asupra istoriei politice, sociale și mai ales intelectuale a Imperiului Habsburgic și statelor care i-au urmat. Pentru a scoate în evidență lucrările cu caracter general despre perioada de la 1800, au fost omise o serie întreagă de articole de ziar. Sperăm că memoriile vor stimula cititorii să utilizeze aceste surse adesea neglijate. Monografiile despre anumiți gânditori care apar în note nu mai sunt menționate și în bibliografie. Sunt incluse lucrările publicate pe parcursul anului 1969 în limbile engleză, germană și franceză. Bibliografia este concepută astfel:

Partea întâi: Istoria socială și politică (începând cu anul 1800)
- A. Istoria socială și politică a Austriei
- B. Istoria socială și politică a Ungariei
- C. Amintiri din Austro-Ungaria

Partea a doua: Istoria intelectuală (începând cu anul 1800)
- A. Lucrări de referință din istoria intelectuală
- B. Literatură și gândire austriece
- C. Literatură și gândire maghiare
- D. Filosofia din Austria
- E. Teoria socială din Austria
- F. Artele frumoase din Austria

Partea I: Istoria socială și politică (începând cu anul 1800)

A. Istoria socială și politică a Austriei

Andics, Hellmut, *Der Staat den keiner wollte: Österreich 1918-1938*, Viena, Verlag Herder, 1962, a 2-a ediție, 1964.
Arkel, Dirk van, *Antisemitism in Austria*, Leiden, 1966.
Auerbach, Bertrand, *Les Races et les nationaliés en Autriche-Hongrie*, Paris, 1898, a 2-a ediție, 1917.
Bauer, Otto, *Die österreichische Revolution*, Viena, 1923, retipărit 1965.
Benedikt, Heinrich (ed)., *Geschichte der Republik Österreich*, München, 1954.
– *Die wirtschaftliche Entwichlung in der Franz-Joseph-Zeit*, Viena, Verlag Herold, 1958.
– *Die Monarchie des Hauses Österreich: Ein historiches Essay*, München, R. Oldenbourg Verlag, 1968.
Berchtold, Klaus (ed.), *Österreichische Parteiprogramme 1868-1966*, München, R. Oldenbourg Verlag, 1967 [introducerea, pp. 11-105].
Bernatzik, Edmund, *Der österreichischen Verfassungsgesetze*, Leipzig, 1906.
Bibl, Viktor, *Die Zerfall Österreichs*, 2 vol., Viena, 1922-1924.

Böhm, Wilhelm, *Konservative Umbauplane im alten Österreich: Gestaltungs--probleme des Völkerreiches*, Viena, Europa Verlag, 1967.
Bosl, Karl (ed.), *Handbuch des Geschichte der böhmischen Länder*, 4 vol., Stuttgart, Anton Hiersemann, 1966-1969.
Brügel, Ludwig, *Soziale Gesetzgebung in Österreich von 1848 bis 1919: Eine geschichtliche Darstellung*, Viena, 1919.
– *Geschichte der österreichischen Sozialdemokratie*, 5 vol., Viena, 1922-1925.
Bullock, Malcom, *Austria 1918-1938: A Study in Failure*, 1939.
Charmatz, Richard, *Geschichte der auswärtigen Politik Österreichs im 19. Jahrhundert*, 2 vol., a 2-a ediție, Leipzig, 1918.
– *Lebensbilder aus der Geschichte Österreichs*, Viena, 1947.
Colquhoun, Archibald Ross și Ethel Colquhoun, *The Whirlpool of Europe: Austria--Hungary and the Habsburgs*, Londra, 1907 [abundă în anecdote].
Czedik, Alois von, *Zur Geschichte der österreichischen Ministerien 1861 bis 1916 nach den Erinnerungen*, 4 vol., Viena, 1917-1920.
Czeike, Felix, *Wirtschafts- und Sozialpolitik der Gemeinde Wien in der ersten Republik 1919-1934*, 2 vol., Viena, Verlag für Jugend und Volk, 1958-1969.
Danzer, Alfons, *Unter den Fahnen: Die Völker Österreich-Ungarns in Waffen*, Viena, 1889 (evocă viața militară).
Denis, Ernest, *La Bohême depuis la Montagne-Blanche*, 2 vol., Paris, 1903 (exhaustivă, pro-cehă).
Diamant, Alfred, *Austrian Catholics and the First Republic: Democracy, Capitalism, and the Social Order, 1918-1934*, Princeton, Princeton University Press, 1960.
Drage, Geoffrey, *Austria-Hungary*, Londra, 1909 [face referire la fapte].
Feldl, Peter, *Das verspielte Reich: Die letzten Tage Österreich-Ungarns*, Viena, Paul Zsolnay Verlag, 1968.
Franz, Georg, *Liberalismus: Die deutschliberale Bewegung in der habsburgischen Monarchie*, München, Callwey, 1955.
Funder, Friedrich, *Als Österreich den Sturm bestand: Aus der ersten in die zweite Republik*, a 3-a ed., Viena, Verlag Herold, 1957.
Gayda, Virginio, *Modern Austria: Her Racial and Social Problems with a Study of Italia Irredenta* [1913], Londra, 1915 [favorabilă italienilor și cehilor].
Gyde, G.E.R., *Heirs to the Habsburgs*, Londra, Arrowsmith, 1932.
Glassl, Horst, *Der mährische Ausleich*, München, Fides Gesellschaft, 1967.
Gulick, Charles A., *From Habsburg to Hitler*, 2 vol., Berkeley și Los Angeles: University of California Press, 1948.
Guttry, Alexander von, *Galizien: Land und Leute*, München, 1916.
Hantsch, Hugo, *Die Nationalitätenfrage im alten Österreich: Das Problem der konstruktiven Reichgestaltung*, Viena, Verlag Herold, 1953.
– *Die Geschichte Österreichs*, vol. 1, a 4-a ed., Graz, Verlag Styria, 1959, vol. 2, a 3-a ed., 1962.
– *Leopold Graf Berchtold: Grandseigneur und Staartmann*, 2 vol., Graz, Verlag Styria, 1963.
Hellbling, Ernst C., *Österreichische Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte Ein Lehrbuch für Studierende*, Viena, Springer-Verlag, 1956.
Hugelmann, Karl Gottfried (ed.), *Das Nationalitätenrecht des alten Österreich*, Viena, Wilhelm Braumüller, 1934 [manual foarte util despre tendința național--germană].
Jászi, Oscar, *The Dissolution of the Habsburg Monarchy*, Chicago, University of Chicago Press, 1929, retip. 1961 [o critică a instituțiilor, plecând de la informații].
Jenks, William A., *Austria Under the Iron Ring 1879-1893*, Charlottsville, Va., University Press of Virginia, 1965.

Kann, Robert A., *The Multinational Empire: Nationalism and National Reform in the Habsburg Monarchy 1848-1918*, 2 vol., New York, Columbia University Press, 1950, retip. New York, Octagon Books, 1964.
Kleinwaechter, Friedrich F.G., *Der Untergang der österreichisch-ungarischen Monarchie*, Leipzig, 1920.
Kolmer, Gustav, *Parlament und Verfassung in Österreich*, 8 vol., Viena, 1902-1914.
Landsdale, Maria Hornor, *Vienna and the Viennese*, Philadelphia, 1902 [informații despre moravuri].
Leventus, A.S., *Imperial Vienna: An Account of Its History, Traditions, and Arts*, Londra, 1905.
Macartney, C.A., *The Social Revolution in Austria*, Cambridge, The University Press, 1926.
– *The Habsburg Empire, 1790-1918*, Londra, Macmillan, 1969 [aspecte juridice].
Massiczek, Albert și Hermann Sagl, *Zeit an der Wand: Österreichs Vergangenheit 1848-1965 in den wichtigsten Anschlägen und Plakaten*, Viena, Europa Verlag, 1967 [reproduce 160 de afișe].
May, Arthur J., *The Habsburg Monarchy 1867-1914*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1951 [obligatorie].
– *The Passing of the Habsburg Monarchy 1914-1918*, 2 vol., Philadelphia, University of Pensylvania Press, 1966.
Mayer, Franz Martin, Raimund Friedrich Kaindl și Hans Pirchegger, *Geschichte und Kulturleben Österreichs*, Anton Adalbert Klein (ed.), vol. 3, a 5-a ediție, Viena, Wilhelm Braumüller, 1965.
Molisch, Paul, *Geschichte der deutschnationalen Bewegung in Österreich: Von ihren Anfängen bis zum Zerfall der Monarchie*, Jena, Gustav Fischer, 1926.
– *Politische Geschichte der deutschen Hochschulen in Österreich von 1848 bis 1918*, a 2-a ediție, Viena, Wilhelm Braumüller, 1939.
Münch, Hermann, *Böhmische Tragödie: Das Schicksal Mitteleuropas im Lichte der tschechischen Frage*, Baünschweig, Georg Westtermann Verlag, 1949 [conțin foarte multe informații].
Murad, Anatol, *Franz Joseph I. of Austria and His Empire*, New York, Twayne, 1968 [succintă].
Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild, 24 vol., Viena, 1886-1902.
Palmer, Francis H.E., *Austro-Hungarian Life in Town and Country*, New York, 1903.
Pech, Stanley Z., *The Czech Revolution of 1848*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1969.
Preradovich, Nikolaus von, *Die Führengeschichten in Österreich und Preussen (1804-1918): Mit einem Ausblick bis zum Jahre 1945*, Wiesbaden, Steiner, 1955, a 2-a ediție, 1966.
Pribram, Alfred Francis, *Austrian Foreign Policy, 1908-1918*, Londra, 1923.
Pulzer, Peter G.J., *The Rise of Political Anti-Semitism in Germany and Austria*, New York, John Wiley, 1964 [mai puțin echilibrat decât Arkel].
Redlich, Josef, *Das österreichische Staats- und Reichsproblem: Geschichtliche Darstellung der inneren Politik der habsburgischen Monarchie von 1848 bis zum Untergang des Reiches*, 2 vol., Leipzig, P. Reinhold, 1920-1926.
– *Emperor Franz Joseph of Austria: A Biography*, New York, Macmillan, 1929.
Robertson, Priscilla, *Revolutions of 1848: A Social History*, Princeton, Princeton University Press, 1952, retip. New York, Harper and Row, 1960, pp. 187-307.
Schierbrand, Wolf von, *Austria-Hungary: Polyglot Empire*, New York, 1917 [descrie viața de la Curte].
Seton-Watson, R.W., *A History of the Czechs and Slovaks*, Londra, 1943, retip. Hamden, Conn., Archon Books, 1965.
Shepherd, Gordon, *The Austrian Odyssey*, Londra, Macmillan, 1957.

Silberbauer, Gerhard, *Österreichs Katholiken und die Arbeiterfrage*, Graz, Verlag Styria, 1966.
Srbik, Heinrich Ritter von, *Metternich: Der Staatsmann und der Mensch*, 3 vol., München, Verlag F. Bruckmann, 1925-1954.
– *Deutsche Einheit: Idee und Wirklichkeit vom heiligen Reich bis Königgrätz*, 4 vol., München, 1935-1942, retip. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.
Steed, Henry Wichham, *The Hapsburg Monarchy*, a 2-a ediție, Londra, 1914 [excepțional de bine informată].
Strakosch-Grassmann, Gustav, *Geschichte des österreichischen Unterrichtswesens*, Viena, 1905.
Sutter, Berthold, *Die badenischen Sprachenverordnungen von 1897: Ihre Genesis und ihre Ausweichungen vornehmlich auf die innerösterreichischen Alpenländer*, 2 vol., Graz, Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, 1960-1965.
Taylor, A.P.J., *The Habsburg Monarchy 1809-1918: A History of the Austrian Empire and Austria-Hungary*, Londra, Hamish Hamilton, 1948, retip. New York, Harper and Row, 1965.
Thomson, S. Harrison, *Czechoslovakia in European History*, Princeton, Princeton University Press, 1943, a 2-a ediție, 1953.
Vasili, Comte Paul, *La Société de Vienne*, Paris, 1885 [o examinare utilă].
Waldegg, Richard, și Rudolf Till, *Sittengeschichte von Wien*, a 4-a ediție, Stuttgart, Weltspiegel Verlag, 1965 [se ocupă de lumea interlopă].
Walter, Friedrich, *Die österreichische Zentralverwaltung*, vol. 2 și 3, Viena, Holtzhausen, 1950-1964 [continuă opera lui Thomas Fellner până la 1867].
Wandruszka, Adam, *Das Haus Habsburg: Die Geschichte einer europäischen Dynastie*, Stuttgart, Friedrich Vorwerk Verlag, 1956, a 2-a ediție, 1959.
– *Geschichte einer Zeitung: Das Schicksal der 'Presse' und der 'Neuen Freien Presse' von 1848 bis zur zweiten Republik*, Viena, Neue Wiener Presse, 1958.
– „Österreich-Ungarn vom ungarischen Ausgleich bis zum Ende der Monarchie (1867-1918)", în Theodor Schieder (ed.), *Handbuch der europäischen Geschichte*, vol. 6, Stuttgart, Union Verlag, 1968, pp. 353-399.
Whiteside, Andrew Gladding, *Austrian National Socialism before 1918*, Haga, Martinus Nijhoff, 1962.
– „Austria", în Hans Rogger și Eugen Weber (ed.), *The European Right: A Historical Profile*, Berkeley și Los Angeles, University of California Press, 1966, pp. 308-363.
Wien 1848-1888, 2 vol., Viena, 1888 [examinează instituțiile culturale].
Wierer, Rudolf, *Der Föderalismus im Donauraum*, Graz, Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, 1960.
Wiskemann, Elizabeth, *Czechs and Germans: A Study of the Struggle in the Historic Provinces of Bohemia and Moravia*, Londra, Oxford University Press, 1938, a 2-a ediție, Londra, Macmillan, 1967.
Wodka, Josef, *Kirche in Österreich: Wegweiser durch ihre Geschichte*, Viena, Verlag Herder, 1959 [cuprinzătoare].
Zeman, Z.A.B., *The Break-Up of the Habsburg Empire 1914-1918: A Study in National and Social Revolution*, Londra, Oxford University Press, 1961.
Zenker, Ernst Viktor, *Kirche und Staat mit besonderer Rücksichtigung der Verhältnisse in Österreich*, Viena, 1909 [profundă].
Zöllner, Erich, *Geschichte Österreichs: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München, R. Oldenbourg Verlag, 1966 [judicioasă].

B. Istoria socială și politică a Ungariei

Baranyai, Zoltán (ed.), *Ungarn: Das Antlitz einer Nation*, Budapesta, Königlich-Ungarische Universitäts-Bücherei, 1940.
Bertha, Sándor de, *La Hongrie moderne de 1849 a 1901: Étude historique*, Paris, 1901 [o descriere politică].
Bibliographia Hungariae: Verzeichnis der 1861-1921 erschienenen, Ungarn betreffenden Schriften in nichtungarischen Sprache, 4 vol., Berlin, 1923-1929 [exhaustivă].
Birmingham, George A., *A Wayfarer in Hungary*, Londra, 1925 [o perspectivă asupra moravurilor].
Boehm, Wilhelm, *Im Kreuzfeuer zweier Revolutionen*, München, 1924 [se referă la perioada 1918-1920].
Bogyay, Thomas von, *Grundzüge der Geschichte Ungarns*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.
Borsos, Béla, Alajos Sódor și Mihály Zádor, *Budapest*, Budapesta, Müszaki Könyvkiadó, 1959 [ilustrată minunat].
Braham, Randolph, *The Hungarian Jewish Catastrophe: A Selected and Annotated Bibliography*, New York, YIVO Institute for Jewish Research, 1962.
– ed. *Hungarian-Jewish Studies*, New York, World Federation of Hungarian Jews, 1966.
Bucsay, Mihály, *Geschichte des Protestantismus in Ungarn*, Stuttgart, Evangelischer Verlag, 1959.
A Companion to Hungarian Studies, Budapesta, Society of the Hungarian Quarterly, 1943.
Csáky, Moritz, *Der Kulturkampf in Ungarn: Die kirchenpolitische Gesetzgebung der Jahre 1894/95*, Graz, Hermann Böhlaus Nachf., 1967.
Csuday, Jenö, *Die Geschichte der Ungarn*, 2 vol., a 2-a ediție, Berlin, 1899.
Cusching, C.F. „Hungary", în Doreen Warriner (ed.), *Contrasts in Emerging Societies: Readings in the Social and Economic History of South-Eastern Europe in the Nineteenth Century*, Bloomingon, Indiana University Press, 1965, pp. 29-113 [prezintă o selecție de documente].
Deák, István, „Hungary", în Hans Rogger și Eugen Weber (eds.), *The European Right: A Historical Profile*, Berkeley și Los Angeles, University of California Press, pp. 364-407.
Diner-Dénes, Joseph, *La Hongrie: Oligarchie, Nation, Peuple*, Paris, 1927.
Domanovszky, Sándor, *Die Geschichte Ungarns*, München, 1923.
Engelmann, Nikolaus, *Die banater Schwaben: Auf Vorposten des Abendlandes*, Freilassing, Pannonia, 1966.
Erdei, Ferenc (ed.), *Information Hungary*, Oxford, 1968 [marxistă].
Eszlary, Charles d', *Histoire des Institutions publiques hongroises*, 3 vol., [au fost proiectate 5], Paris, Marcel, 1959- [volumul 3 acoperă perioada 1600-1848].
Gonnard, René, *La Hongrie au XXe siècle: Étude économique et sociale*, Paris, 1908 [subliniază rolul agriculturii].
Görlich, Ernst Joseph, *Ungarn*, Nürnberg, Glock și Lutz, 1965.
Gubernatis, Angelo de, *La Hongrie politique et sociale*, Florența, 1885 [o perspectivă asupra claselor sociale].
Hatvany, Lajos, *Das verwundete Land*, Leipzig, 1921 [acoperă perioada 1918-1920].
Horváth, Michael, *Fünfundzwanzig Jahre aus der Geschichte Ungarns 1823-1848*, 2 vol., Leipzig, 1867.
Jászi, Oscar, *Revolution and Counter-Revolution in Hungary*, Londra, P.S. King, 1924.

Jekelfalussy, Joseph de (ed.), *The Millennium of Hungary and Its People*, Budapesta, 1897 [compendiu de articole despre viața politică, socială și intelectuală].
Jókai, Maurus, „Das magyarische Volk", in *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild: Ungarn*, vol. 1, Viena, 1888, pp. 282-358 [profundă].
Kain, Albert (ed.), *Ungarn*, Stuttgart, 1911 [conține fotografii superbe].
Király, Béla K., *Hungary in the Late Eighteenth Century: The Decline of Enlightened Despotism*, New York, Columbia University Press, 1969 [o analiză excelentă a claselor sociale].
Knatchbull-Hugessen, Cecil M., *The Political Evolution of the Hungarian Nation*, 2 vol., Londra, 1908 [volumul 2 acoperă perioada 1848-1908].
Kosa, John, „Hungarian Society in the Time of the Regency (1920-1944)", *Journal of Central European Affairs*, 16 (1956), 253-265.
Macartney, C.A., *Hungary*, Londra, E. Benn, 1934.
– *Hungary and Her Succesors: The Treaty of Trianon and Its Consequences 1919-1937*, Londra, Oxford University Press, 1937.
– *October Fifteenth: A History of Modern Hungary 1929-1945*, 2 vol., Edinburg, The University Press, 1956-1957, a 2-a ediție, 1961.
– *Hungary: A Short History*, Edinburgh, The University Press, 1962.
Mailáth, Johann Graf, *Geschichte der Magyaren*, 5 vol., a 2-a ediție, Regensburg, 1852 [volumul 4 acoperă perioada 1740-1848; volumul 5, anul 1848].
Marczali, Henrik, *Ungarische Verfassungsgeschichte*, Tübingen, 1910.
– *Ungarisches Verfassungsrecht*, Tübingen, 1911 [succintă].
Marko, Árpád von, *Ungarisches Soldatentum*, Budapest, 1942 [descrie faptele militare din 1860].
Paikert, G.C., *The Danube Swabians: German Populations in Hungary, Rumania and Yugoslavia and Hitler's Impact on Their Patterns*, Haga, Martinus Nijhoff, 1967.
Patterson, Arthur J., *The Magyars: Their Country and Institutions*, 2 vol., Londra, 1869.
Sándor, Vilmos și Péter Hanák (eds.), *Studien zur Geschichte der österreichische--ungarischen Monarchie*, Budapesta, Akadémiai Kiadó, 1961 [20 de articole mai ales despre istoria economică].
Sayous, Édouard, *Histoire générale des Hongrois*, 2 vol., Paris, 1876, a 2-a ediție, 1900.
Schwab, Erasmus, *Land und Leute in Ungarn*, Leipzig, 1865.
Schwicker, Johann Heinrich, *Die Deutschen in Ungarn und Siebenbürgen*, Viena, 1881.
Seton-Watson, R.W. [Scotus Viator], *Racial Problems in Hungary*, Londra, 1908.
– *Corruption and Reform in Hungary: A Study of Electoral Practice*, Londra, 1911 [cu referiri directe la alegerile din 10 departamente].
– „The Era of Reform in Hungary", *Slavic Review*, 2 (1942-43), 145-166 [acoperă perioada 1780-1848].
Sosnosky, Theodor von, *Die Politik im Habsburgerreich: Randglossen zur Zeitgeschichte*, 2 vol., Berlin, 1911-1913.
Steinacker, Harold, *Austro-Hungarica: Ausgewählte Aufsätze und Vorträge zur Gechichte Ungarns und der österreichisch-ungarischen Monarchie*, München, R. Oldenbourg Verlag, 1963.
Street, C.J.C., *Hungary and Democracy*, Londra, T. Fischer Unwin, 1923 [polemică].
Szekfü, Gyula, *Der Staat Ungarn*, Stuttgart, 1918.
– *État et Nation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1945 [extrem de utilă].
Teleki, Pál, *The Evolution of Hungary and Its Place in European History*, New York, 1923.

Tökés, Rudolf L., *Béla Kun and the Hungarian Soviet Republic: The Origins and Role of the Communist Party of Hungary in the Revolutions of 1918-1919*, New York, Frederick Praeger, 1967 [judicioasă].
Yolland, Arthur B., *Hungary*, Londra, 1917 [anexe foarte utile].

C. Amintiri din Austro-Ungaria

Alexander, Franz, *The Western Mind in Transition: An Eyewitness Story*, New York, Random House, 1960 [de un psihanalist maghiar].
Andreas-Salomé, Lou, *In der Schule bei Freud: Tagebuch eines Jahre, 1912-1913*, München, Kindler Verlag, 1958.
Apponyi, Albert, *The Memoirs of Count Apponyi*, New York, Macmillan, 1935.
Auffenberg-Komarrów, Moritz, *Aus Österreichs Höhe und Niedergang: Eine Lebensschilderung*, München, 1921.
Bahr, Hermann, *Selbstbildnis*, Berlin, 1923.
Baum, Vicki, *Es war alles ganz anders: Errinnerungen*, Berlin, Verlag Ullstein, 1962.
Benedikt, Moritz, *Aus meinem Leben: Erinnerungen und Erörterungen*, Viena, 1906 [de un medic vienez].
Berger, Alfred von, *Autobiographische Schriften*, Viena, 1913.
Bloch, Josef Samuel, *Erinnerungen aus meinem Leben*, 2 vol., Viena, 1922 [descrie campaniile împotriva antisemitismului, 1880-1895].
Blei, Franz, „Erzählung einer Jugend", 1930, în *Schriften in Auswahl*, München, Biederstein Verlag, 1960, pp. 1-143.
Bonsal, Stephen, *Heyday in a Vanished World*, New York, Norton, 1937.
– *Unfinished Business*, New York, Doubleday, 1944.
Brandl, Franz, *Kaiser, Politiker und Menschen*, Leipzig, Günther, 1936 [dezvăluirile unui oficial din poliție].
Braun, Felix, *Das Licht der Welt: Geschichte eines Versuches, als Dichter zu leben*, Viena, Herder Verlag, 1949, retip. 1962.
Braunthal, Julius, *In Search of the Millenium*, Londra, Victor Gollancz, 1945.
Brod, Max, *Der Prager Kreis*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1966.
– *Streitbares Leben, 1884-1968*, a 2-a ediție, München, F.A. Herbig, 1969.
Brunn, Fritz, *Memoirs of a Doctor of the Old and New Worlds*, New York, Crambruck Press, 1969.
Cormons, Ernest U., *Schicksale und Schatten: Eine österreichische Autobiographie*, Salzburg, Otto Müller Verlag, 1951 [acoperă perioada 1882-1916].
Coudenhove-Kalergi, Richard N., *An Idea Conquers the World*, Londra, Hutchinson, 1953.
Deutsch, Julius, *Ein weiter Weg: Lebenserinnerungen*, Viena, Amalthea-Verlag, 1960.
Ehrhart, Robert, *Im Dienste des alten Österreich*, Viena, Bergland Verlag, 1958 [acoperă perioada 1893-1918].
Eisenmenger, Anna, *Blockade: The Diary of an Austrian Middle-Class Woman, 1914-1924*, New York, Long și Smith, 1932.
Felder, Cajetan, *Erinnerrungen eines Wiener Bürgemeisters*, Viena, Forum Verlag, 1964 [acoperă perioada din 1814 până aproape de 1890].
Fiechtner, Helmut A., ed., *Hugo von Hofmansthal: Der Dichter im Spiegel der Freunde*, Viena, Humboldt Verlag, 1949, retip. Berna, Francke Verlag, 1965 [conține 50 de memorii].
Fischer, Ernst, *Erinnerungen und Reflexionen*, Reinbek, Rowohlt, 1969.
Fugger, Princess Nora, *The Glory of the Habsburgs: Memoirs*, New York, Dial, 1932 [evocă viața de la Curtea lui Franz Josef].
Funder, Friedrich, *Vom Gestern ins Heute: Aus dem Kaiserreich in die Republik*, Viena, Verlag Herold, 1952 [descrie socialiștii creștini, 1892-1922].

Grossmann, Stefan, *Ich war begeistert: Eine Lebensgeschichte*, Berlin, Fischer, 1931 [de un social-democrat].
Haas, Willy, *Die literarische Welt: Erinnerungen*, München, Carl Hanser Verlag, 1967 [evocare a oraşului Praga].
Hebbel, Friedrich, *Tagebücher*, in *Werke*, vol. 4 şi 5, München, Carl Hanser Verlag, 1967 [privire asupra Vienei, 1845-1863]
Herder, Charlotte, *...schaut durch ein farbiges Glas auf die aschfarbene Welt: Kindheit und Jugend im alten Prag*, Freiburg, Herder Verlag, 1953 [fiica lui Otto Willmann descrie Praga în perioada 1872-1902].
Horthy, Admiral Nicholas, *Memoirs*, Londra, Hutchinson, 1956.
Hug-Helmuth, Hermine von (ed.), *Tagebuch eines halbwüchsigen Mädchens*, Viena, 1919 [jurnalul unei fete de gimnaziu din Viena, aparţinând clasei bogate de mijloc].
Károlyi, Michael, *Fighting the World: The Struggle for Peace*, Londra, Kegan, Paul, 1924.
– *Memoirs: Faith Without Illusion*, Londra, Jonathan Cape, 1956.
Károlyi-Andrássy, Catherine, *A Life Together: Memoirs*, Londra, Allen and Unwin, 1966.
Kassner, Rudolf, *Die zweite Fahrt: Erinnerungen*, Erlenbach-Zürich, Eugen Rentsch Verlag, 1946.
– *Buch der Erinnerungen* (1938), a 2-a ediţie, Erlenbach-Zürich, Eugen Rentsch Verlag, 1954, pp. 1-142 [descrie Viena din 1892 până în jurul lui 1910].
Kautsky, Karl, *Erinnerungen und Erörterungen*, Haga, Mouton, 1960 [descrie Praga şi Viena până în jurul lui 1880].
Kielmansegg, Erich Graf von, *Kaiserhaus, Staatsmänner und Politiker: Aufzeichnungen*, Viena şi München, R. Oldenbourg Verlag, 1966.
Kisch, Bruno, *Wanderungen und Wandlungen: Die Geschichte eines Arztes im 20 Jahrhundert*, Köln, Greven Verlag, 1966 [se ocupă de Praga].
Koestler, Arthur, *Arrow in the Blue: An Autobiography*, vol. 1, New York, Macmillan, 1952.
Kohn, Hans, *Living in a World Revolution: My Encounters with History*, New York, Trident Press, 1964.
Lorenz, Adolf, *My Life and Work: The Search for a Missing Glove*, New York, Scribner's, 1936 [scrisă de tatăl lui Konrad Lorenz; evocă practica medicală vieneză în perioada 1875-1935].
Lothar, Ernst, *Das Wunder des Überlebens: Erinnerungen und Ergebnisse*, Viena, Paul Zsolnay Verlag, 1961.
Mahler-Werfel, Alma, *Mein Leben*, Frankfurt, S. Fischer Verlag, 1960.
Mauthner, Fritz, *Prager Jugendjahre: Erinnerungen*, 1918, Frankfurt, S. Fischer Verlag, 1969.
Mayer, Sigmund, *Ein jüdischer Kaufmann, 1831 bis 1911: Lebenserinnerungen*, Leipzig, 1911.
Mayreder, Rosa, *Das Haus in der Landskrongasse: Jugenderinnerungen*, Viena, Mensa, 1948.
Menczel, Philipp, *Trügerische Lösungen: Erlebnisse und Betrachtungen eines Österreichers*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1932 [descrie Bucovina din 1919].
Pálffy von Erdöd, Paul Graf, *Abschied von Vorgestern und Gestern*, Stuttgart, Schuler, 1961.
Petzold, Alfons, *Das rauhe Leben: Der Roman eines Menschen*, Berlin, Ullstein Verlag, 1920 [descrie proletariatul din Viena în 1882-1920].
Pupin, Michael, *From Immigrant to Inventor*, New York, Scribner's, 1922, retip., 1960 [despre Banat].
Redlich, Josef, *Schicksalsjahre Österreichs 1908-1919: Das politische Tagebuch Josef Redlichs*, 2 vol., Graz, Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, 1953-1954.

Renner, Karl, *An der Wende zweier Zeiten (Lebenserinnerungen)*, Viena, Danubia, 1946 [acoperă anul 1895].
Rohan, Karl Anton, *Heimat Europa: Erinnerungen und Erfahrungen*, Düsseldorf, Diederich, 1954 [despre nobilimea din Boemia].
Schabel, Artur, *My Life and Music*, Londra, Longmans, 1961.
Schnitzler, Arthur, *Jugend in Wien: Eine Autobiographie*, Viena, Verlag Fritz Molden, 1968 [acoperă anul 1889; scrisă între 1915 şi 1920].
Sieghart, Rudolf, *Die letzen Jahrzehnte einer Grossmacht: Menschen, Völker, Probleme des Habsburger-Reichs*, Berlin, Ullstein Verlag, 1932.
Slomka, Jan, *From Serfdom to Self-Government: Memoirs of a Polish Village Mayor, 1842-1927*, Londra, Minerva, 1941 [descrie viaţa rurală din Galiţia de Est].
Somary, Felix, *Erinnerungen aus meinem Leben*, a 2-a ediţie, Zürich, Manesse Verlag, 1959.
Spiel, Hilde, *Rückkehr nach Wien: Tagebuch 1946*, München, Nymphenburger Verlag, 1968.
Spitzmüller, Alexander *„...und hat auch Ursach, es zu lieben"*, Viena, Frick, 1955.
Steed, Henry Wickham, *Through Thirty Years 1892-1922: A Personal Narrative*, 2 vol., Garden City, N.Y., Doubleday, 1924.
Stekel, Wilhelm, *Autobiography: The Life Story of a Pioneer Psychoanalyst*, New York, Liveright, 1950.
Sternberg, Adalbert Graf von, *Warum Österreich zugrunde gehen musste*, a 4-a ediţie, Viena, Tagesfragen, 1927.
Suttner, Bertha von, *Memoiren*, [Stuttgart, 1909], Bremen, Carl Schünemann, Verlag, 1965.
Szeps, Berta, *My Life and History*, New York, Alfred A. Knopf, 1939 [abundă în informaţii].
Uhl, Friedrich, *Aus meinem Leben*, Stuttgart, 1908.
Wechsberg, Joseph, *Sweet and Sour*, Boston, Houghton Mifflin, 1948.
Wilczek, Hans, *Gentleman of Vienna: Reminiscences*, New York, Reynal and Hitchcock, 1934 [evocă aristocraţia bogată din 1840-1920].
Winter, Josefine, *Fünfzig Jahre eines Wiener Hauses*, Viena, Wilhelm Braumüller, 1927 [descrie familiile de aristocraţi evrei între 1875 şi 1925].
Zweig, Stefan, *Die Welt von Gestern: Erinnerungen eines Europäers*, Stockholm, Bermann-Fischer Verlag, 1942 [obligatorie].

Partea a II-a: Istoria intelectuală (începând cu anul 1800)

A. Lucrări de referinţă din istoria intelectuală

[toate au o importanţă deosebită]

Allgemeine Deutsche Biographie, 56 vol., Leipzig, 1875-1912.
Bamberger, Richard şi Franz Maier-Bruck (eds.), *Österreich-Lexikon*, 2 vol., Viena, Österreichischer Bundesverlag, 1966.
Bernsdorf, Wilhelm (ed.), *Internationales Soziologenlexikon*, Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, 1959.
Bettelheim, Anton ş.a. (eds.), *Neue Österreichische Biographie, 1815-1918*, Viena, Almathea-Verlag, 1923.
Brockhaus Enzyklopädie [proiectată în 20 de volume], Wiesbaden, F.A. Brockhaus, 1966.
Der Grosse Brockhaus, 12 vol., a 16-a ed., Wiesbaden, F.A. Brockhaus, 1954-1957.

Edwards, Paul (ed.), *The Encyclopaedia of Philosophy*, 8 vol., New York, Macmillan and Free Press, 1967.
Eisenberg, Ludwig, *Das geistige Wien: Künstler- und Schriftsteller-Lexikon*, 2 vol., Viena, 1893.
Fleming, Donald şi Bernard Bailyn (eds.), *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1969 [conţine 14 articole sinoptice plus un glosar cu numele a 300 de emigranţi de seamă].
Galling, Kurt (ed.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 7 vol., a 3-a ediţie, J.C.B. Mohr, 1957-1965 [protestant].
Giebisch, Hans şi Gustav Gugitz, *Bio-bibliographisches Literaturlexikon Österreichs von der Anfängen bis zur Gegenwart*, Viena, Brüder Hollinek, 1964.
Groner, Richard şi Felix Czeike, *Wien wie es war. Ein Nechschlagewerk für Freunde des alten und neuen Wien*, a 5-a ediţie, Viena, Verlag Fritz Molden, 1965.
Herlitz, Georg şi Bruno Kirschner (eds.), *Jüdisches Lexikon: Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens*, 5 vol., Berlin, Jüdischer Verlag, 1927-1930.
Hofer, Josef şi Karl Rahner (eds.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 11 vol., a 2-a ediţie, Freiburg, Verlag Herder, 1957-1965 [romano-catolic].
Kaznelson, Sigmund (ed.), *Juden im deutschen Kulturbereich: Ein Sammelwerk*, a 3-a ediţie, Berlin, Jüdischer Verlag, 1962.
Klusacek, Christine, *Österreichs Wissenschaftler und Künstler unter dem NS-Regime*, Viena, Europa Verlag, 1966.
Knoll, Fritz, *Österreichische Naturforscher, Ärzte und Techniker*, Viena, Gesellschaft für Natur und Technik, 1957 [omite multe figuri importante].
Kosch, Wilhelm, *Deutsches Literatur-Lexikon: Biographisches und Bibliographisches Handbuch*, 4 vol., a 2-a ediţie, Berna, Francke Verlag, 1949-1958.
Kosch, Wilhelm şi Eugen Kuri, *Biographisches Staatshandbuch: Lexikon der Politik, Presse und Publizistik*, 2 vol., Berna, Francke Verlag, 1963 [volumul 2 este plin de greşeli].
Kunisch, Hermann (ed.), *Handbuch der deutschen Gegenwartsliteratur*, München Nymphenburger Verlagshandlung, 1965.
Landmann, Isaac (ed.), *The Universal Jewish Encyclopaedia*, 10 vol., New York, Universal Jewish Encyclopaedia, 1939-1943.
Lange-Eichbaum, Wilhelm şi Wolfram Kurth, *Genie, Irrsinn und Ruhm: Genie-Mythus und Pathographie des Genies*, a 6-a ediţie, München, Ernst Reinhardt Verlag, 1967.
Lenhoff, Eugen şi Oskar Posner, *Internationales Freimaurerlexikon*, Viena, Amalthea-Verlag, 1932, retip. 1966.
Neue Deutsche Biographie, Berlin, Duncker und Humbolt, 1953.
New Catholic Encyclopaedia, 15 vol., New York, McGraw-Hill, 1967.
Oppenheimer, John F. (ed.), *Lexikon des Judentums*, Gütersloh, C. Bertelsmann Verlag, 1967.
Paupié, Kurt, *Handbuch der österreichischen Pressegeschichte*, 2 vol., Viena, Wilhelm Braumüller, 1960-1966.
Santifaller, Leo (ed.), *Österreichisches Biographisches Lexikon 1815-1950*, Graz, Verlag Hermann Böhlaus Nachf., 1957 [proiectat în 6 volume].
Schuder, Werner (ed.), *Kürschners Deutscher Gelehrtenkalender 1966*, 2 vol., a 10-a ediţie, Berlin, Walter de Gruyter, 1966.
Seligman, Edwin, R.A. (ed.), *Encyclopaedia of the Social Sciences*, 15 vol., New York, Macmillan, 1930-1935.
Sills, David L. (ed.), *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, 17 vol., New York, Macmillan şi Free Press, 1968.
Singer, Isidore (ed.), *The Jewish Encyclopaedia*, 12 vol., New York, 1901-1906.

Teichl, Robert (ed.), *Österreicher der Gegenwart: Lexikon schöpferischer und schaffender Zeitgenossen*, Viena, Österreichische Staatsdruckerei, 1951.
Williams, Trevor I. (ed.), *A Biographical Dictionary of Scientists*, Londra, Adam şi Charles Black, 1969.
Wilpert, Gero von (ed.), *Lexikon der Weltliteratur: Biographisch-bibliographisches Handwörterbuch nach Autoren und anonymen Werken*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1963.
Wilpert, Gero von şi Adolf Gühring (eds.), *Erstausgaben deutscher Dichtung: Eine Bibliographie zur deutschen Literatur 1600-1960*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1967.
Winiger, Salomon (ed.), *Grosse Jüdische Nationalbiographie*, 7 vol., Czernowitz, Orient, 1925-1936.
Wurzbach, Constant von (ed.), *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Österreich*, 60 vol., Viena, 1856-1891, retip. New York, Johnson retip., 1966.
Ziak, Karl (ed.), *Unvergängliches Wien: Ein Gang durch die Geschichte von der Urzeit bis zur Gegenwart*, Viena, Europa-Verlag şi Forum-Verlag, 1964.
Ziegenfuss, Werner şi Gertrud Jung (eds.), *Philosophen-Lexikon: Handwörterbuch der Philosophie nach Personen*, 2 vol., Berlin, Walter de Gruyter, 1949-1950.
Zischka, Gert A., *Allgemeines Gelehrten-Lexikon: Biographisches Handwörterbuch zur Geschichte der Wissenschaften*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1961.

B. Literatură şi gândire austriece

Adel, Kurt, *Geist und Wirklichkeit: Vom Werden der österreichischen Dichtung*, Viena, Östereichische Verlagsanstalt, 1967 [enciclopedic şi judicios].
Bauer, Roger, *„La réalité: Royaume de Dieu": Études sur l'originalité du théâtre viennois dans la première partie du 19ème siecle*, München, Hueber, 1965.
Beck, Gabriel, *Die erzählende Prosa Albert Ehrensteins (1886-1950): Interpretation und Versuch einer literarhistorischen Einordnung*, Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag, 1969 [pp. 9-36 oferă o apreciere plină de discernământ asupra expresionismului].
Bertram, Ernst, „Über den Wiener Roman", *Mitteilungen der literarhistorischen Gesellschaft* [Bonn], 4 (1909), 3-44.
Bianquis, Geneviève, *La poésie autrichienne: De Hofmannsthal à Rilke*, Paris, Presses Universitaires de France, 1926.
Bietak, Wilhelm, *Das Lebensgefühl des „Biedermeier" in der österreichischen Dichtung*, Viena, Wilhelm Braumüller, 1931.
Blauhut, Robert, *Österreichische Novellistik des 20. Jahrhunderts*, Viena, Wilhelm Braumüller, 1966 [succintă].
Brecht, Walter, „Österreichische Geistesform und österreichische Dichtung: Nach einem Vortrag", *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 9 (1931), 607-627.
Breicha, Otto şi Gerhard Fritsch (eds.), *Finale und Auftakt: Wien 1898-1914*, Salzburg, Otto Müller Verlag, 1964.
– *Aufforderung zum Misstrauen*, Salzburg, Residenz Verlag, 1967 [o antologie a artei până în 1945].
Castle, Eduard (ed.), *Geschichte der deutschen Literatur in Österreich-Ungarn im Zeitalter Franz Josephs I*, 2 vol., Viena, Fromme, 1936-1937 [obligatorie, mai ales despre figurile minore].
Derré, Françoise, *L'Oeuvre d'Arthur Schnitzler: Imagerie Viennoise et problèmes humains*, Paris, Didier, 1966 [combină istoria literară cu cea socială].
Fermi, Laura, *Illustrious Immigrants: The Intellectual Migration from Europe 1930-41*, Chicago, University of Chicago Press, 1968 [mai ales pp. 3-11, 32-59].

Fischer, Ernst, *Die Entstehung des österreichischen Volkscharakters*, Viena, Verlag Neues Österreich, 1945.
– *Von Grillparzer zu Kafka: Sechs Essays*, Viena, Globus-Verlag, 1962 [o lucrare incitantă despre Grillparzer, Lenau, Nestroy, Kraus, Musil și Kafka].
Fraenkel, Josef (ed.), *The Jews of Austria: Essays on Their Life, History and Destruction*, Londra, Vallentine-Mitchell, 1967 [34 de eseuri].
Fuchs, Albert, *Moderne österreichische Dichter: Essays*, Viena, Globus-Verlag, 1946.
– *Geistige Strömungen in Österreich*, 1867 bis 1918, Viena, Globus-Verlag, 1949 [informații despre gândirea socială, puține informații despre filosofie].
Hackert, Fritz, *Kulturpessimismus und Erzählform: Studien zu Joseph Roths Leben und Werk*, Berna, Verlag Herbert Lang, 1967 [mai ales pp. 1-62 despre impresionismul vienez].
Hauser, Arnold, *The Social History of Art*, vol. 2, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1951, pp. 869-978, în special 908, 919-924.
Heer, Friedrich, *Land im Strom der Zeit: Österreich gestern, heute, morgen*, Viena, Herold Verlag, 1958.
– *Der Glaube des Adolf Hitler: Anatomie einer politischen Religiosität*, München, Bechtle Verlag, 1968.
Krojanker, Gustav (ed.), *Juden in der deutschen Literatur: Essays über zeitgenössische Schriftsteller*, Berlin, 1922 [34 de eseuri despre evreii austrieci].
Lessing, Theodor, *Der jüdische Selbsthass*, Berlin, Jüdischer Verlag, 1930 [3 din cele 6 studii de caz se referă la Weininger, Arthur Trebitsch și Max Steiner].
Magris, Claudio, *Der habsburgische Mythos in der österreichischen Literatur* (1963), Salzburg, Otto Müller Verlag, 1966 [o critică acerbă la adresa nostalgiei pro-habsburgice].
Mertens, Heinz, *Unheldenhafte und heldenhafte Menschen bei den Wiener Dichtern um 1900*, Bonn, 1929 [o tipologie a impresioniștilor vienezi].
Nadler, Josef, *Literaturgeschichte Österreichs*, Linz, Österreichischer Verlag, 1948, a 2-a ediție, Salzburg, Otto Müller Verlag, 1951.
Politzer, Heinz, *Das Schweigen der Sirenen: Studien zur deutschen und österreichischen Literatur*, Stuttgart, J.B. Metzler, 1968, pp. 42-206 [8 eseuri despre scriitori austrieci].
Preisner, Rio, *Johann Nepomuk Nestroy: Der Schöpfer der tragischen Posse*, München, Carl Hanser Verlag, 1968 [o analiză marxistă discriminatorie].
Reiter, Ludwig, *Österreichische Staats- und Kulturgeschichte*, Klagenfurt, Jörgl, 1947 [o cronologie anuală; o privire completă asupra inventatorilor].
Rothe, Wolfgang, *Schriftsteller und totalitäre Welt*, Berna, Francke Verlag, 1966 [o lucrare incisivă despre Musil, Kafka, Broch și impactul primului război mondial].
– ed. *Expressionismus als Literatur: Gesammelte Studien*, Berna, Francke Verlag, 1969.
Schmidt, Adalbert, *Dichtung und Dichter Österreichs im 19. und 20. Jahrhundert*, 2 vol., Salzburg, Verlag das Bergland-Buch, 1964.
Schitzler, Henry, „Austria" în Barrett H. Clark și George Freedley (eds.), *A History of Modern Drama*, New York, Appleton-Century, 1947, pp. 124-159 [discriminatorie].
– „Gay Vienna: Myth and Reality", *Journal of the History of Ideas*, 15 (1954), 94-118.
Schorske, Carl E. „Politics and the Psyche in *fin-de-siècle*, Viena, Schnitzler and Hofmannsthal", *American Historical Review*, 66 (1960-61), 930-946 [prima dintr-o serie despre declinul liberalismului de tip burghez din Viena].
– „The Transformation of the Garden: Ideal and Society in Austrian Literature", *American Historical Review*, 72 (1966-67), 1283-1320 [despre Stifter, Saar, Adrian-Werburg, Hofmannsthal, Kokoschka].

– „Politics in a New Key: An Austrian Triptych", *Journal of Modern History*, 39 (1967-68), 343-386 [despre Schönerer, Lueger, Herzl].
– „Interviews with Historians: Carl E. Schorske", *Colloquium*, nr. 7, (toamna 1968), pp. 22-31 [incitantă, despre arhitecții vienezi, Freud și religiozitatea austriacă].
Schulmeister, Otto (ed.), *Spectrum Austriae*, Viena, Verlag Herder, 1957 [articole excelente despre literatură, artă și atitudini culturale].
– *Die Zukunft Österreichs*, Viena, Verlag Fritz Molden, 1967 [o analiză a atitudinilor Austriei de după 1945 față de trecut].
Soergel, Albert și Curt Hohoff, *Dichtung und Dichter der Zeit: Vom Naturalismus bis zur Gegenwart*, 2 vol., Düsseldorf, August Bagel Verlag, 1964 [o analiză utilă].
Stern, Joseph Peter, „Vienna 1900", *The Listener*, 67 (februarie 1962), 291-295.
– *Re-Interpretations: Seven Studies in Nineteenth Century German Literature*, New York, Basic Books, 1964, [pp. 42-77, mai ales 51-61 despre estetica vieneză].
– „Introduction", în Arthur Schnitzler, *Liebelei, Leutnant Gustl, Die letzten Masken*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966 [pp. 1-44, superbe, despre atitudinile și limbajul vienez].
Wunberg, Gotthart, *Der frühe Hofmannsthal: Schizophrenie als dichterische Struktur*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1965 [mai ales pp. 11-40 despre Bahr, Mach și impresionismul vienez].
Zohn, Harry, *Wiener Juden in der deutschen Literatur: Essays*, Tel Aviv, Olamenu, 1964.

C. Literatură și gândire maghiare

Alexander, Bernhard, „Wissenschaftliches Leben, Literatur, bildende Künste", in Albert von Berzeviczy (ed.), *Ungarn*, Leipzig, 1918, pp. 408-459.
Alvarez, Alfred, „Hungary", în *Under Pressure: The Writer in Society: Eastern Europe and the U.S.A.*, Baltimore, Penguin Books, 1965, pp. 32-49 [se bazează pe interviuri luate în 1962].
– „Introduction", în *Hungarian Short Stories*, Londra, Oxford University Press, 1967, pp. ix-xvi [incitantă].
Andritsch, Johann (ed.), *Ungarische Geisteswelt von der Landnahme bis Babits*, Baden-Baden, Holle Verlag, 1960 [cu o bibliografie excelentă].
Báczy, Johann, „Die ungarische Literatur", în *Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild: Ungarn*, vol. 3, Viena, 1893, pp. 245-342.
Cushing, George Frederick, „Introductory Essay", în *Hungarian Prose and Verse: A Selection with an Introductory Essay*, Londra, Athlone Press, 1956, pp. i-xxxv.
– „The Birth of National Literature in Hungary", *Slavonic and East Europen Review*, 38 (1959-60), 459-475.
– „Problems of Hungarian Literary Criticism", *Slavonic and East Europen Review*, 40 (1961-1962), 341-355 [pătrunzătoare].
Duczynska, Ilona și Karl Polanyi (eds.), *The Plough and the Pen: Writings from Hungary 1930-1956*, Londra, Peter Owen, 1963.
Farkas, Julius von, *Die ungarische Romantik*, Berlin, 1931.
– *Die Entwicklung der ungarischen Literatur*, Berlin, 1934.
– *Der Freiheitskampf des ungarischen Geistes 1867-1914: Ein Kapitel aus der Geschichte der neueren ungarischen Literatur*, Berlin, Walter de Gruyter, 1940.
– „Der ungarische Vormärz: Petőfis Zeitalter", *Ungarische Jahrbücher*, 23 (1943), 15-186.
– ed., *Ungarns Geschichte und Kultur in Dokumenten*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1955.

Hankiss, János şi G. Juhász, *Panorame de la littérature hongroise contemporaine*, Paris, 1930 [acoperă perioada 1867-1929].
Hatvany, Ludwig, „Das alte und das junge Ungarn", *Neue Rundschau*, 21 (1910), 383-400.
Horváth, Zoltán, *Die Jahrhundertwende in Ungarn: Geschichte der zweiten Reformgeneration (1896-1914)*, Neuwied, Luchterhand, 1966 [extrem de utilă].
Jones, D. Mervyn, *Five Hungarian Writers*, Oxford, Clarendon Press, 1966 [despre Zrínyi, Mikes, Vörösmarty, Eötvös, Petöfi].
Juhasz, William, „The Development of Catholicism in Hungary in Modern Times", în Joseph N. Moody (ed.), *Church and Society: Catholic Social and Political Thought and Movements 1789-1950*, New York, Arts, 1953, pp. 659-719 [plină de informaţii].
Kampis, Antal, *The History of Art in Hungary*, Budapesta, Corvina Press, 1966.
Katona, Lajos şi Franz Szinnyei, *Geschichte der ungarischen Literatur*, Berlin, 1911, a 2-a ediţie, 1927 [sumară].
Klaniczay, Tibor, József Szauder şi Miklós Szabolcsi, *History of Hungarian Literature*, Budapesta, Corvina Press, 1964.
Klein, Kark Kurt, „Ungarn in der deutschen Dichtung" in Wolfgang Stammler (ed.), *Deutsche Philologie im Aufriss*, vol. 3, a 2-a ediţie, Berlin, Erich Schmidt Verlag 1962, pp. 551-564.
Kont, Ignác, *Geschichte der ungarischen Literatur*, Leipzig, 1906.
Krücken, Oskar şi Imre Parlagi, *Das geistige Ungarn: Biographisches Lexikon*, 2 vol., Viena, 1918 [excelentă despre figurile minore].
Reich, Emil, *Hungarian Literature: An Historical and Critical Survey*, Boston, 1898 [incitantă].
Reményi, Joseph, *Hungarian Writers and Literature: Modern Novelists, Critics, and Poets*, New Brunswick, N.J. Rutgers University Press, 1964 [indispensabilă pentru perioada 1780 până în prezent].
Riedl, Frederick, *A History of Hungarian Literature*, New York, 1906.
Sayous, Édouard, *Histoire des hongrois et de leur littérature politique de 1790 à 1815*, Paris, 1872.
Schwicker, Johann Heinrich, *Geschichte der ungarischen Literatur*, Leipzig, 1889 [completă].
Sivirsky, Antal, *Die ungarische Literatur der Gegenwart*, Berna, Francke Verlag, 1962 [acoperă perioada 1880-1960].
Sötér, István, *Aspects et parallélismes de la littérature hongroise*, Budapesta, Akadémiai Kiadó, 1966 [16 eseuri].
Sötér, István şi Ottó Süpek (eds.), *Littérature hongroise, littérature européenne: Études de la littérature comparée*, Budapesta, Akadémiai Kiadó, 1964 [25 de eseuri].
Süle, Tibor, *Sozialdemokratie in Ungarn: Zur Rolle der Intelligenz in der Arbeiterbewegung, 1899-1910*, Graz, Hermann Böhlaus Nachf., 1967 [se concentrează asupra lui Jászi şi Ervin Szabó].
Szabolcsi, Miklós (ed.), *Meilenstein: Drei Jahrzehnte im Spiegel der ungarischen Litteratur*, Budapesta, Corvina Press, 1965 [acoperă perioada 1933-1963].
Tezla, Albert, *An Introductory Bibliography to the Study of Hungarian Literature*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1964 [completă].
Ujfalvy, Charles Eugène, *La Hongrie: Son histoire, sa langue et sa littérature*, Paris, 1872.
Weber, Johann, *Eötvös und die ungarische Nationalitätenfrage*, München, R. Oldenbourg Verlag, 1966.

D. Filosofia din Austria

Bauer, Roger, *Der Idealismus und seine Gegner in Österreich*, Heidelberg, Carl Winter, 1966 [acoperă figurile puţin cunoscute din perioada 1780-1860].
Bourke, Vernon J., *History of Ethics*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1968.
Brock, Werner, *An Introduction to Contemporary German Philosophy*, Cambridge, The University Press, 1935.
Edwards, Paul (ed.), *The Encyclopaedia of Philosophy*, 8 vol., New York, Macmillan şi Free Press, 1967.
Enciclopaedia filosofica, 4 vol., Veneţia şi Roma, 1957.
Erdmann, Johann G., *Grundriss der Geschichte der Philosophie. II. Philosophie der Neuzeit*, a 4-a ediţie, Berlin, 1896 [de la Descartes la Lotze].
Fischl, Johann, *Geschichte der Philosophie. V. Idealismus, Realismus und Existentialismus der Gegenwart*, Graz, Verlag Styria, 1954 [o introducere avizată].
Frank, Philipp, *Modern Science and Its Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1949, retip. New York, Collier Books, 1961 [despre Mach şi Cercul din Viena].
Gabriel Leo şi Johann Mader (eds.), „Philosophie in Österreich", *Wissenschaft und Weltbild*, 21:2 (iunie-septembrie, 1968), 1-216 [12 articole despre Bretano, Meinong, Wittgenstein, Reininger, Ebner *et al.*].
Glockner, Hermann, *Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart*, a 2-a ediţie, Stuttgart, Reclam, 1960 [una dintre cele mai bune descrieri ale filosofiei occidentale].
Jellinek, Georg, „Die deutsche Philosophie in Österreich", în *Ausgewählte Schriften und Reden*, vol. I, Berlin, 1911, pp. 55-68.
Johnston, William M., „Syncretist Historians of Philosophy at Vienna, 1860-1930", *Journal of the History of Ideas*, 1971 [despre Theodor Gomperz, Friedrich Jodl, Wilhelm Jerusalem, Rudolf Eisler].
– „Neo-Idealists From Austria, 1870-1938", *Modern Austrian Literature*, 1971 [despre Johannes Volkelt, Robert Reininger, Melchior Palágyi, Emil Lask, Alois Riehl].
Kraus, Oskar, „The Special Outlook and Tasks of German Philosophy in Bohemia", *Slavonic and East European Review*, 13, (1934-35), 345-349.
Lütgert, Wilhelm, *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*, 4 vol., Gütersloh, C. Bertelsmann, 1923-1930, retip. Hildesheim, G. Olms, 1967 [plină de măiestrie].
Meyer, Hans, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung. V. Die Weltanschauung der Gegenwart*, a 2-a ediţie, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1966 [tomistă; oferă o privire completă excepţională asupra perioadei de până la 1830].
Mühlher, Robert, „Ontologie und Monadologie in der österreichischen Literatur des 19. Jahrhundert", în Joseph Stummvoll (ed.); *Die österreichische Nationalbibliothek: Festschrift für Josef Bick*, Viena, Bauer, 1948, pp. 488-504 [fundamentală].
Neurath, Otto, *Le développement du Cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique*, Paris, Hermann, 1935.
Oesterreich, Traugott Konstantin, *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*, vol. 4 al lui Friedrich Überweg *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, a 12-a ediţie, Berlin, 1923 [obligatorie, mai ales pentru descrierea legăturii dintre profesor şi elevii săi].
Ortner, Max, „Kant in Österreich", *Jahrbuch der Grillparzer-Gesellschaft*, 14, Viena, 1904, 1-25 [acoperă perioada 1780-1810].

Schmidt, Heinrich şi Georgi Schischkoff (eds.), *Philosophisches Wörterbuch*, a 17-a ediţie, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1965.

Siegel, Carl, „Unterrichtsreform: Philosophie", în Eduard Castle (ed.), *Geschichte der deutschen Literatur in Österreich-Ungarn im Zeitalter Franz Josephs I*, vol. 1, Viena, Fromme, 1936, pp. 17-48 [obligatorie].

Stegmüller, Wolfgang, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie: Eine kritische Einführung*, a 3-a ediţie, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1965 [despre Brentano, Husserl, Reininger, Schlick, Carnap, Wittgenstein].

Topitsch, Ernst, „Kant in Österreich", în *Philosophie der Wirklichkeit: Festschrift zum 80. Geburtstag Robert Reiningers*, Viena, A. Sexl, 1949, pp. 236-253 [profundă].

Winter, Eduard, *Der Josefinismus und seine Geschichte: Beiträge zur Geistesgeschichte Österreichs 1740-1848*, Brünn, Rudolf M. Rohrer Verlag, 1943 [enciclopedică].

– *Romantismus, Restauration und Frühliberalismus im österreichischen Vormärz*, Viena, Europa Verlag, 1968 [acoperă perioada 1790-1848].

– *Revolution, Neoabsolutismus und Liberalismus in der Donaumonarchie*, Viena, Europa Verlag, 1969 [acoperă perioada 1848-1868].

Ziegenfuss, Werner şi Gertrud Jung (eds.), *Philosophen-Lexikon: Handwörterbuch der Philosophie nach Personen*, 2 vol., Berlin, Walter de Gruyter, 1949-1950 [deosebit de utilă, mai ales pentru figurile minore].

Zimmermann, Robert, „Wissenschaft und Literatur", în *Wien 1848-1888*, vol. 2, Viena, 1888, pp. 129-196.

– „Philosophie und Philosophen in Österreich", *Österreichisch-Ungarische Revue*, 6 (1889), 177-198, 259-272 [conţine multe informaţii].

E. Teoria socială din Austria

Alexander, Franz şi Sheldon T. Selesnick, *The History of Psychiatry: An Evaluation of Phychiatric Thought and Practice from Prehistoric Times to the Present*, New York, Harper and Row, 1966 [uneori tratează cu superficialitate figurile din perioada anterioară psihoanalizei].

Alexander, Franz, Samuel Eisenstein şi Martin Grotjahn (eds.), *Psychoanalytic Pioneers*, New York, Basic Books, 1966 [articole despre 21 de personalităţi].

Bernatzik, Edmund, *Die österreichischen Verfassungsgesetze*, Leipzig, 1906.

Brügel, Ludwig, *Geschichte der österreichischen Sozialdemokratie*, 5 vol., Viena, Franz Deuticke, 1922-1925.

Cole, G.D.H., *A History of Socialist Thought*, 5 vol., Londra, Macmillan, 1953-1960, vol. 3:2 (1956), 519-565, vol. 4:1 (1958), 213-257, vol. 5 (1960), 150-169 despre marxiştii austrieci.

Duschenes, Friedich, Wenzel Ritter von Belsky şi Carl Baretta (eds.), *Österreichisches Rechts-Lexikon: Praktisches Handwörterbuch des öffentlichen und privaten Rechts der in Reichsrathe vertretenen Königreiche und Länder*, 4 vol., Praga, 1894-1898.

Elster, Ludwig, Adolf Weber şi Friedrich Wieser (eds.), *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, 8 vol., a 4-a ediţie, Jena, Gustav Fischer, 1923-1928.

Emerson, Rupert, *State and Sovereignty in Modern Germany*, New Haven, Yale University Press, 1928.

Friedmann, Wolfgang, *Legal Theory*, a 4-a ediţie, Londra, Stevens and Sons, 1960 [lucidă].

Gerner, James Wilford, „The Judiciary of the German Empire", *Political Science Quarterly*, 17 (1902), 490-514, 18 (1903), 512-530 [extrem de utilă].

Heyt, Friso D. şi Laszlo A. Vaskovics, „Die gegenwärtige Situation der österreichischen Soziologie", in Gottfried Eisermann (ed.), *Die gegenwärtige Situation der Soziologie*, Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, 1967, pp. 97-140.

Howey, R.S., *The Rise of the Marginal Utility School 1870-1889*, Lawrence, Kans., University of Kansas Press, 1960.

Hutchison, T.W., *A Review of Economic Doctrines 1879-1929*, Oxford, Clarendon Press, 1953 [excepţional de clară].

Kauder, Emil, *A History of Marginal Utility Theory*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1965.

Lesky, Erna, *Die Wiener medizinische Schule im 19. Jahrhundert*, Graz, Verlag Hermann Böhlaus Nachf., 1965 [exhaustivă].

Lowrie, Robert, H., *The History of Ethnological Theory*, New York, Farrar and Rinehart, 1937, retip. New York, Holt, Rinehart and Winston, 1966.

Merryman, John Henry, *The Civil Law Tradition: An Introduction to the Legal Systems of Western Europe and Latin America*, Stanford, Stanford University Press, 1969 [compară sistemul legal anglo-saxon cu cel continental].

Mischler, Ernst şi Josef Ulbrich, *Österreichisches Staatswörterbuch: Handbuch des gesamten österreichischen öffentlichen Rechtes*, 4 vol., Viena, 1905-1909 [lucidă].

Pongratz, Ludwig J., *Problemgeschichte der Psychologie*, Berna, Francke Verlag, 1967.

Reble, Albert, *Geschichte der Pädagogik*, a 8-a ediţie, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1965 [succintă].

Rosemayr, Leopold şi Eva Köckeis (eds.), *Sociology in Austria: History, Present Activities and Projects*, Graz, Hermann Böhlaus Nachf., 1966.

Salomon-Delatour, Gottfried, *Moderne Staatslehren*, Neuwied, Luchterhand, 1965 [una dintre cele mai bune istorii ale teoriei politice].

Schumpeter, Joseph A., *History of Economic Analysis*, New York, Oxford University Press, 1954 [clarifică toate domeniile teoriei sociale].

Sellnow, Werner, *Gesellschaft-Staat-Recht: Zur Kritik der bürgelichen Ideologien über die Entstehung von Gesellschaft, Staat und Recht (Von der bürgerlichen Aufklärung bis zum deutschen Positivismus des 19. Jahrhunderts)*. Berlinul de Est, Rütten şi Loening, 1963 [o expunere detaliată a lecţiei marxiste despre sociologia, teoria dreptului şi etnologia secolului al XIX-lea].

Srbik, Heinrich Ritter von, *Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart*, 2 vol., München, Verlag F. Bruckmann, Salzburg, Otto Müller Verlag, 1950-1951, retip. 1964 [poate cea mai cuprinzătoare istorie a istoriografiei; volumul 2, pp. 80-121 prezintă istoricii austrieci din perioada 1800-1918].

Stark, Werner, *The Sociology of Knowledge: An Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas*, Londra, Routledge and Paul Kegan, 1958 [profundă].

Stigler, George J., *Production and Distribution Theories: The Formative Period*, New York, Macmillan, 1941.

Verdross, Alfred, *Abendländische Rechtsphilosophie: Ihre Grundlagen und Hauptprobleme in geschichtlicher Schau*, a 2-a ediţie, Viena, Springer-Verlag, 1963 [incisivă].

Wyss, Dieter, *Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart: Entwicklung, Probleme, Krisen*, a 2-a ediţie, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1966 [cuprinzătoare].

F. Artele frumoase din Austria

Feuchtmüller, Rupert și Wilhelm Mrazek, *Kunst in Österreich 1860-1918*, Viena, Forum Verlag, 1964.
Feuerstein, Günther, Herbert Hutter, Ernst Koller și Wilhelm Mrazek, *Moderne Kunst in Österreich*, Viena, Forum Verlag, 1965.
Grimschitz, Bruno, *The Old Vienna School of Painting*, Viena, Kunstverlag Wolfrum, 1961 [ilustrații superbe].
– *Austrian Painting from Biedermeier to Modern Times*, Viena, Kunstverlag Wolfrum, 1963.
Hamann, Richard și Jost Hermand, *Deutsche Kunst und Kultur von der Gründerzeit bis zum Expressionismus*, 4 vol., Berlinul de Est, Akademie-Verlag, 1959-1967 [volumul 5 în pregătire; un sinopsis excelent al literaturii și artelor frumoase].
Hevesi, Ludwig, *Österreichische Kunst im 19. Jahrhundert*, 2 vol., Leipzig, 1903 [indispensabilă pentru figurile minore].
Hoffmann, Edith, *Kokoschka: Life and Work*, Londra, Faber and Faber, 1947 [clarifică toate genurile artei austriece].
Hoffmann, Werner, *Das irdische Paradies: Kunst im 19. Jahrhundert*, München, Prestel-Verlag, 1960.
– *Moderne Malerei in Österreich*, Viena, Kunstverlag Wolfrum, 1965.
Kindlers Malerei Lexikon, 5 vol., Zürich, Kindler Verlag, 1964-1968.
Novotny, Fritz, *Painting and Sculpture in Europe 1780-1880*, Baltimore, Penguin Books, 1960 [se concentrează asupra Germaniei].
Riehl, Hans, *Österreichische Malerei in Hauptwerken*, Viena, Verlag Kremayr und Scheriau, 1957.
Schmidt, Gerhard, *Neue Malerei in Österreich*, Viena, Verlag Brüder Rosenbaum, 1956.
Sotriffer, Kristian, *Modern Austrian Art: A Concise History*, Londra, Thames and Hudson, 1965 [incisivă].
Uhl, Ottokar, *Modern Architektur in Wien: von Otto Wagner bis heute*, Viena, Schroll Verlag, 1966.
Waissenberger, Robert, *Wien und die Kunst in unserem Jahrhundert*, Viena, Verlag für Jugend und Volk, 1965 [sumară].

Indice de nume

A

Abel, Heinrich (1843-1926), 73
Abraham a Sancta Clara (1644-1709), 26
Ackeret, Jakob, 196
Adler, Alfred (1870-1937), 36, 272, 277, 278, 399-400
Adler, Friedrich (1879-1960), 114, 116, 200
Adler, Guido (1855-1941), 146, 163, 183
Adler, Max (1873-1937), 112, 208, 339, 397, 403
Adler, Paul (1878-1946), 292, 303, 336, 417
Adler, Raissa Epstein, 278
Adler, Viktor (1852-1918), 35, 39, 58, 60, 112-117, 120, 202, 265, 292, 437
Ady, Endre (1877-1919), 368, 370
Aehrenthal, Aloys (1854-1912), 61
Alarcón, Pedro de, 168
Albert, Eduard (1841-1900), 248
Albrecht I, duce de Austria (cca 1255-1308), 24
Albrecht, arhiduce (1817-1895), 50
Alexander, Bernhard (1850-1927), 273
Alexander, Franz (1891-1964), 270, 273, 371
Alfonso, prinț al Spaniei, 66
Alt, Rudolf von (1812-1905), 152, 310
Altenberg, Peter (1859-1919), 131-132, 135, 138-139, 148, 151, 164, 185, 189, 230, 239
Amerling, Friedrich von (1803-1887), 152
Anaxagora, 317
Andersen, Hans Christian, 135
Andrássy, Gyula (1823-1890), 355
Andrássy, Gyula (1860-1929), 357
Andreas-Salomé, Lou, 130, 148, 191, 294
Andreski, Stanislaw, 39
Andrei al II-lea, rege al Ungariei (1205-1235), 357
Andrian-Werburg, Leopold von (1875-1951), 156
Angelus, Silesius, 147, 332
Anna O., *vezi* Pappenheim, Bertha
Anschütz, Gerhard, 108
Antal, Frigyes (1887-1954), 165, 395
Antoine, André-Léonard, 384
Anzengruber, Ludwig (1839-1889), 71
Aquino, Toma d', 90, 317
Arany, János (1817-1882), 369-370
Aristotel, 80, 93, 172, 190, 216-217, 309, 311, 313, 316-317
Arlt, Ferdinand von (1812-1887), 249
Arndt, Ernst Moritz, 202
Arnim, Achim von, 402
Arnim, Bettina von, 311
Auenbrugger, Leopold von (1722-1809), 246
Auersperg, Adolf (1821-1885), 47, 68, 80, 119, 267, 287
Auffenberg-Komarów, Moritz (1852-1928), 67
Augustin, 234
Austin, John, 108, 110
Avenarius, Richard, 196, 200, 216

B

Baader, Franz, 210
Babenberg, familia, 23
Bach, Alexander (1813-1893), 239, 358, 365, 367, 370
Bach, Johann Sebastian, 239
Bacon, Francis, 90, 211, 316, 381
Badeni, contele Kasimir (1846-1909), 49, 59, 119, 261, 289, 350
Bahnsen, Julius, 336-337
Bahr, Hermann (1863-1934), 42, 44, 62, 75, 129, 131-132, 137-138, 142, 148, 179, 183, 187, 194, 199-200, 219, 262-265, 271, 328, 376, 415, 417
Bajza, József (1804-1854), 369-370
Bakan, David, 265, 267
Balázs, Béla (1884-1949), 107, 398, 405-407, 409-410

Balzac, Honoré de, 255, 387
Bánffy, Dezsö (1843-1911), 357
Barach, Carl Sigmund (1834-1885), 306-307
Baro, Geno, 157
Baross, Gabriel (1848-1892), 363
Barrès, Maurice, 264
Bartók, Béla (1881-1945), 374, 395, 402, 416
Baudelaire, Charles, 369, 382-383
Bauer, Otto (1881-1938), 8, 87-88, 97-98, 108, 111-112, 114-124, 208, 227, 248, 280, 344
Baum, Oskar (1883-1941), 136, 293, 295
Baumgarten, Alexander Gottlieb, 155, 297
Baumgartner, Andreas von (1793-1865), 301
Beardsley, Aubrey, 155
Beck, Max (1854-1943), 49
Becquerel, Henri, 197
Beda, 351
Beer-Hofmann, Richard (1866-1945), 182, 184, 388, 390
Beethoven, Ludwig van (1770-1827), 136, 145
Béla al IV-lea, rege al Ungariei (1235-1270), 357
Bellamy, Edward, 329, 381
Benda, Julien, 336
Bendix, Roderich, 141
Benedek, Ludwig von (1804-1881), 49-50
Benedikt, Moritz (1835-1920) (psihiatru), 458
Benedikt, Moritz (1849-1920) (jurnalist), 35, 377
Benesch, Otto (1896-1964), 156, 165
Beneš, Eduard (1884-1948), 290
Bentham, Jeremy, 315
Benussi, Vittorio (1878-1927), 317
Beöthy, Zsolt (1844-1922), 384
Berchtold, contele Leopold (1863-1942), 42
Berg, Alban (1885-1935), 86, 150-151, 157, 190
Bergbohm, Karl Magnus, 108
Bergmann, Hugo (1883-), 298, 317, 326
Bergson, Henri, 239, 404
Bernatzik, Edmund (1854-1919), 82, 108
Bernays, Anna Freud (1858-1951), 215
Bernays, Edward L. (1892-), 244
Bernays, Eli, 244
Bernfeld, Suzanne, 269
Bernheim, Hippolyte, 258, 264
Bertalanffy, Ludwig von, 13, 419
Bertram, Ernst, 186-187
Bessenyei, György (1747-1811), 28
Bethlen, István (1874-1947), 360-361
Bettauer, Hugo (1877-1925), 40, 203
Bettelheim, Bruno (1903-), 39
Beust, Ferdinand (1809-1886), 49
Biedermann, Gustav (1815-1890), 307
Bihari, János (1764-1827), 375
Billroth, Theodor (1829-1894), 145, 158, 248-249, 251, 256, 339
Birnbaum, Nathan (1864-1937), 377
Bismarck, Otto von, 19, 58, 61, 211, 252, 359, 366
Black, Max, 203
Blackstone, William, 108
Blei, Franz (1871-1942), 134
Bleyer, Jakob (1874-1933), 366
Bloch, Ernst, 123, 385
Blumberg, Albert E., 203
Böcklin, Arnold, 82
Boër, Johann Lukas (1751-1835), 245
Boerhave, Hermann, 245
Bogdanov, Alexander, 200
Böhm-Bawerk, Eugen von (1851-1914) 79, 94-99, 115, 275, 291
Böhme, Jakob, 237
Bohr, Niels, 202
Boltzmann, Ludwig (1844-1906), 9, 121, 188-190, 200-202, 229, 317, 335
Bolyai, János (1802-1860), 193
Bolzano, Bernard (1781-1848), 11, 16, 30, 99, 211, 288, 291-292, 296-301, 305-311, 314-315, 317-322, 327, 332-334, 346, 351, 386, 393
Bolzano, Johann, 297
Bonitz, Hermann (1814-1888), 79-80, 305
Bortstieber, Gertrud, 385
Botticelli, Sandro, 331
Bowditch, Henry Ingersoll, 246
Brahm, Otto, 384
Brahms, Johannes (1833-1897), 131, 144-146, 148, 229, 248, 310
Braunthal, Julius (1891-), 69, 115
Brecht, Walter (1876-1950), 34, 416
Brehm, Alfred, 146
Breitner, Hugo (1873-1946), 87
Brentano, Christian, 311
Brentano, Clemens Maria, 311
Brentano, Franz (1838-1917), 11, 15, 35, 72, 90, 93, 97, 200, 204, 207, 213, 216, 224, 256, 272, 275, 299, 302, 306, 309, 311-324, 326-328, 418
Brentano, Lujo, 207, 311
Breuer, Josef (1842-1925), 10, 65, 79, 148, 198, 250, 256-259, 261-262, 275, 280, 313
Broch, Hermann (1886-1951), 35, 37, 39, 56, 133, 143, 173, 180-181, 187, 199, 201-202, 228, 233, 235, 237-238, 242, 335-337, 404-405, 410, 418
Brod, Max (1884-1968), 43, 211, 291-293, 326
Bronner, Ferdinand (1867-1948), 173
Brouwer, Jan, 233
Brown, Norman O., 270
Broz, Josip, 114
Brücke, Ernst Wilhelm (1819-1892), 10, 20, 82, 158, 209, 244, 250-254, 256-257, 259, 265, 275, 283
Brücke, Hans, 252
Bruckner, Anton (1824-1896), 9, 56, 144-149, 151, 313, 322
Brungraber, Rudolf (1901-1960), 476
Bruno, Giordano, 349
Buber, Martin (1878-1965), 10, 15, 37-38, 88, 187, 211, 236-239, 241-242, 267, 282, 293-294, 333, 336, 403, 405, 416-417, 419
Buber, Salomon (1827-1906), 236
Büchner, Ludwig, 123
Bühler, Charlotte (1893-), 122
Bühler, Karl (1879-1963), 122
Buharin, Nikolai, 98
Burke, Edmund, 400
Burstyn, Gunther (1879-1945), 67
Busch, Wilhelm, 234

C

Calderón de la Barca, Pedro, 34
Campbell, Joseph, 281
Canisius, Peter (1521-1597), 25
Carlyle, Thomas, 135
Carnap, Rudolf (1891-1970), 203, 206, 208, 232
Carneri, Bartholomäus von (1821-1909), 338
Carol I, împărat al Austriei (1916-1918), 54
Carol al V-lea împărat al Sfântului Imperiu Roman (1519-1556), 24, 153
Carol al VI-lea, împărat al Sfântului Imperiu Roman (1711-1740), 25-27
Carus, Carl Gustav, 303
Cehov, Anton, 385
Céline, Louis-Ferdinand, 456
Cervantes, Miguel de, 165, 387, 393
Chamberlain, Houston Stewart (1855-1927), 11, 77, 81-82, 169, 172-173, 343, 346, 348-352
Chamberlain, Joseph, 77
Charcot, Jean, 244, 252-253, 262
Charlemagne, 54
Cernîșevski, Nikolai, 370
Chiavacci, Vinzenz (1847-1916), 133
Chlumberg, Hans von (1897-1930), 411
Chotek, Sophie (1868-1914), 48
Chrobak, Rudolf (1843-1910), 248, 256, 262
Clam-Martinic, Heinrich (1826-1887), 287
Clarke, Samuel, 310
Clausewitz, Carl von, 410
Cleve, Felix (1890-), 213
Coch, Georg (1842-1890), 58
Cohen, Hermann, 108, 122
Columb, Cristofor, 266
Comenius, Jan (1592-1670), 301
Comte, Auguste, 181, 310, 380
Condorcet, Antoine de, 329
Conrad von Hötzendorf, Franz (1852-1925), 48
Conze, Alexander (1831-1914), 163
Corneille, Pierre, 28
Coudenhove-Kalergi, Heinrich (1859-1906), 340-342
Coudenhove-Kalergi, Richard (1894-), 11, 56, 80, 181, 209, 238, 327, 340-342, 352
Coué, Émile, 279
Croce, Benedetto, 165
Cunow, Heinrich, 391
Čupr, František (1821-1882), 305
Cuvaj, Slavko (1851-1931), 373

D

Daim, Wilfried (1923-), 351
Daladier, Édouard, 117
Danhauser, Joseph (1805-1845), 152
D'Annuzio, Gabriele, 134
Dante, Alighieri, 108, 190
Darlington, C.D., 416
Darwin, Charles, 116, 150, 172, 255, 277, 325
Daumier, Honoré, 220
David, Jakob Julius (1859-1906), 83, 188, 410
Deák, Ferenc (1803-1876), 46, 355
Deckert, Joseph (1843-1901), 73
Demelius, Gustav, 343
Denifle, Heinrich, 311
Descartes, René, 47, 303, 321, 349
Deubler, Konrad (1814-1884), 73
Dickens, Charles, 367
Dietl, Joseph (1804-1878), 247
Dilthey, Wilhelm, 165-166, 237, 386, 388, 393
Dittel, Leopold von (1815-1898), 248-249

Dobner, Felix (1719-1790), 288
Dobroliubov, Nikolai, 370
Dobrovský, Joseph (1753-1829), 288, 298
Dollfuss, Engelbert (1892-1934), 69, 117-118, 203
Döllinger, Ignaz, 311
Dostoievski, Fiodor, 239, 276, 385, 387, 390
Droste-Hülshoff, Annette von, 210
Du Bois-Reymond, Emil, 251
Duhem, Pierre, 197
Dühring, Eugen, 211
Dumas, Alexandre, tatăl, 367
Duns, Scotus, 316
Durkheim, Émile 345
Duse, Eleonora, 186
Dvořák, Max (1874-1921), 84, 86, 164-165, 166-167, 238, 395, 404-405

E

Eastman, Max, 262
Ebert, Karl Egon (1801-1882), 288
Ebner, Ferdinand (1882-1931), 173, 215, 239-242, 282, 403, 405, 419, 445, 452, 455
Ebner-Eschenbach, Marie von (1830-1916), 21, 38, 107, 125, 177, 179, 182, 184, 188, 236, 239, 257, 285, 290, 313, 339, 353, 407, 410, 428, 439, 445, 458
Eckhart, Meister, 212, 237
Ehrenfels, Christian von (1859-1932), 11, 56, 93, 147, 157, 165, 170, 225, 262, 292, 311, 314-315, 317-318, 322-327, 349, 351, 400, 409
Ehrenfels, Joseph Michael (1767-1843), 322
Ehrenstein, Albert (1886-1950), 83, 183-184, 187, 193-194, 217, 230, 295, 336
Ehrenzweig, Anton (1908-1966), 270-271, 274, 281, 419
Ehrlich, Eugen (1862-1922), 8, 100-107, 109, 334
Eichrodt, Ludwig, 31
Einstein, Albert, 66, 197, 328
Eisenmenger, Johann Andreas, 40
Eisler, Rudolf (1873-1926), 16, 95, 202, 322
Eitelberger von Edelberg, Rudolf (1817-1885), 160, 162-163, 252, 309
Elisabeta, împărăteasa (1837-1898), 46, 368
Elssler, Fanny (1810-1884), 129
Engelmann, Paul (1891-1965), 230
Engels, Friedrich, 116
Engländer, Richard, *vezi* Altenberg, Peter
Eötvös, József (1813-1871), 120, 342, 344, 358, 369, 372, 383, 389
Erdmann, Johann Eduard, 307
Ericsson, John, 34
Erkel, Ferenc (1810-1893), 369
Ernst, arhiduce, 56
Ernst, Paul, 385, 388
Esterházy, familia, 358
Ettingshausen, Johannes von (1796-1878), 195
Eugen de Savoia, prinț (1663-1763), 25, 296
Ewald, Oskar (1881-), 171
Exner, Franz (1802-1853), 79-80, 297, 305, 307-308

F

Fechner, Gustav, 180, 195, 198-199, 217, 303
Federn, Paul (1871-1950), 274
Feigl, Herbert (1902-), 203, 233
Felder, Cajetan (1814-1894), 76-77
Feldl, Peter, 42
Fenichel, Otto, 39
Ferdinand I, împărat al Austriei (1835-1848), 31, 45-46, 291
Ferdinand I, împărat al Sfântului Imperiu Roman (1560-1564), 24
Ferdinand al II-lea, împărat al Sfântului Imperiu Roman (1619-1637), 25, 73
Ferenczi, Sándor (1873-1933), 12, 274, 366, 398
Ferstel, Heinrich (1828-1885), 159-160, 306
Ferstel, Marie, 82
Fesl, Michael Joseph (1788-1863), 297, 309
Feuchtersleben, Ernst von (1806-1849), 180, 247, 251
Feuerbach, Anselm von (1829-1880), 154
Feuerbach, Ludwig, 123, 154, 237, 382
Fichte, Johann Gottlieb, 302
Ficker, Ludwig (1880-1967), 230, 240
Fiebrich, Vinzenz (1797-1842), 297
Fielding, Henry, 266
Filip cel Bun al Burgundiei, 329
Fischer, Kuno, 134
Fischer, Wolfgang Georg (1933-), 87
Fischhof, Adolf (1816-1893), 119
Flaubert, Gustave, 293, 387, 389
Fliess, Wilhelm, 172, 250, 258, 259
Flotow, Friedrich von (1812-1883), 142
Forel, August, 258
Förster, Ludwig (1787-1863), 75, 158-160
Frank, Philipp (1884-1966), 197, 203, 208
Franz Ferdinand, arhiduce (1863-1914), 48-49, 54, 158, 357, 372

Francisc I, împărat al Austriei (1792-1835), 24, 29-30, 45, 50
Franz Josef, împărat al Austriei (1848-1916) 45-51, 53, 55-59, 62-64, 66-70, 72, 74-76, 114, 153, 158-159, 189, 221, 244, 262, 356, 360, 365, 373, 379, 415-416
Franz Stephan, (1745-1765), 24, 467
Franzos, Karl Emil (1848-1904), 38, 378
Frederic Barbarossa, 23
Frederic al II-lea, rege al Prusiei, 27
Frege, Gottlob, 203, 320
Freud, familia:
Amalie (1835-1930), mama lui Sigmund, 243
Anna (1895-), fiica lui Sigmund, 245
Heinz Rudolf Halberstadt (m. 1923), nepotul lui Sigmund, 244
Jakob (1815-1896), tatăl lui Sigmund, 243
Julius (m. 1858), fratele lui Sigmund, 294
Martha Bernays (1861-1951), soția lui Sigmund, 244, 457
Martin (1890-1967), fiul lui Sigmund, 52, 128, 130
Sophie (1893-1920), fiica lui Sigmund, 244
Freud, Sigmund (1856-1939), 15, 17, 20, 35, 37-39, 43, 52, 59, 63, 65, 78-82, 85-86, 88-90, 110, 112, 115, 128-130, 133, 135-136, 141, 148, 150, 157, 164, 169-170, 172-175, 185-191, 198, 200, 215, 217-218, 234, 238-239, 243-245, 248, 250-254, 256-283, 290, 294, 303, 305, 312, 325, 330, 377, 383, 398-399, 405, 414-419
Frey, Dagobert (1883-1962), 165
Fried, Alfred (1864-1921), 338, 341
Friedell, Egon (1878-1938), 134-135, 192, 217, 233, 272, 276, 280, 371, 401, 403, 405, 416
Friedjung, Heinrich (1851-1920), 61, 79, 112, 376
Friedmann, Egon, *vezi* Friedell, Egon
Friml, Rudolf (1879-), 142
Frint, Jakob (1766-1834), 297
Fromm, Erich, 270
Führich, Josef von (1800-1876), 310
Füssli, Johann Heinrich, 262

G

Gabrilowitsch, Ossip, 149
Ghandi, Mohandas, 292
Gayda, Virginio, 44
Geoffroy, Julien-Louis, 132
George, Stefan, 138, 162, 186, 258, 263, 385, 387, 393
Gerstl, Richard (1883-1908), 157, 190
Girardi, Alexander (1850-1918), 137, 256
Glassbrenner, Adolf, 133
Glöckel, Otto (1874-1935), 278
Gobineau, Arthur de, 344-345, 349
Gödel, Kurt (1906-), 203
Godwin, William, 105
Goethe, Johann Wolfgang, 133, 137, 163, 165, 197, 218, 230, 234, 244, 247, 267, 270, 300, 304-305, 307, 329, 349, 369, 382, 387, 389
Gogh, Vincent van, 156, 157
Goldmann, Lucien, 390
Goldmark, Peter (1906-), 372
Goldscheid, Rudolf (1870-1931), 122, 329
Goltz, Friedrich, 198
Goluchowski, contele Agenor (1812-1875), 343
Gömbös, Gyula (1886-1936), 360
Gombrich, Ernst (1909-), 266, 419
Gomperz, Heinrich (1873-1942), 196, 215
Gomperz, Theodor (1832-1912), 82, 90, 196, 313
Goodman, Paul, 270
Gordon, Charles George, 268
Gottl-Ottlilienfeld, Friedrich von (1868-1958), 331
Gottsched, Johann Christoph, 297, 310
Goya, Francisco de, 154, 165
Graf, Max (1873-1958), 43, 55, 268, 276
Gramsci, Antonio, 114
Grass, Günther, 445
Greco, El, 165-166
Grillparzer, Franz (1791-1872), 30, 33-34, 44, 136, 180, 182, 241, 276, 299, 309, 368, 400
Grimm, Jacob, 351
Groddeck, Georg, 269
Gropius, 149
Gross, Hans (1847-1915), 8, 101, 106-107, 119, 254
Grünberg, Karl (1861-1940), 104
Grünwald, Ernst (1912-1933), 396
Gumplowicz, Ludwig (1838-1909), 95, 120, 123, 189-191, 339, 343-348, 350, 396
Gumplowicz, Maximilian Ernst (1864-1897), 344-348
Gundolf, Friedrich, 385, 393
Gunther, John, 439
Günther, Anton (1783-1863), 70, 210, 299, 301-302, 307, 321

Gutzkow, Karl, 343
Guyau, Jean-Marie, 204
Gyulai, Pál (1826-1909), 369, 370

H

Haas, Willy (1891-), 218, 220, 294
Haberler, Gottfried (1900-), 96
Hacker, Friedrich, 261
Haeckel, Ernst, 305
Haecker, Theodor, 240, 261
Hahn, Hans, 202-203, 232
Hahn, Olga, 207
Halpern, Ben, 36
Hamann, Johann Georg, 239-240
Hamerling, Robert (1830-1889), 153, 305, 309
Hamlet, 193
Hammer, Purgstall, Joseph von (1774-1856), 33
Hampshire, Stuart, 233
Hannibal, 267
Hansen, Theophil von (1813-1891), 159
Hanslick, Eduard (1825-1904), 131, 144-148, 164, 167, 248, 304, 309, 382
Hanuš Ignác (1812-1869), 307
Hardy, Thomas, 369
Hartel, Wilhelm von, 82
Hartmann, Eduard von, 84, 203, 211, 216
Hartmann, Emma von, 323
Hartmann, Heinz (1894-1970), 84, 272
Hartmann, Ludo Moritz (1865-1924), 84
Hartmann, Moritz (1821-1872), 84, 288
Hašek, Jaroslav (1883-1923), 290
Hasenauer, Karl von (1833-1894), 159
Hatvany, Lajos (1880-1961), 370
Hauer, Josef Matthias (1883-1959), 151, 239
Haugwitz, contele Friedrich Wilhelm von (1702-1765), 27
Hauptmann, Gerhart, 149, 382
Hauser Arnold (1892-), 165, 183, 186, 199, 371, 395, 404-406, 419
Hauswirth, Ernest (1818-1901), 79
Haydn, Joseph (1732-1809), 26, 140, 146-147, 179
Hayek, Friedrich von (1899-), 95, 419
Haynau, Julius Jacob (1786-1843), 361, 367
Hebbel, Friedrich, 389
Hebra, Ferdinand von (1816-1880), 248-249
Hedrich, Franz (1823-1895), 190
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 90, 103, 123, 217, 302, 304-307, 309-310, 332-334, 386, 389, 391
Heidegger, Martin, 322, 394, 411
Heine, Heinrich, 134, 343, 474
Heinrich, Gustav, 366
Heinrich al II-lea, duce al Austriei (1156-1177), 23
Helmholtz, Hermann, 251, 265
Heraclit, 214, 327
Herbart, Johann Friedrich (1776-1841), 99, 216, 251-252, 292, 296, 302-310, 313, 317, 320, 332
Herder, Johann Gottfried, 364
Herodot, 134
Herrmann, Emanuel (1839-1902), 195
Hertzka, Theodor (1845-1924), 95, 104, 106, 161, 207, 238, 366, 376, 378, 380-381, 416
Herzl, Theodor (1860-1904), 15, 37, 38, 66, 133-134, 175, 192-193, 209, 237-238, 245, 340, 366, 376-379, 381, 383, 410, 416, 418
Herzmanovsky-Orlando, Fritz von (1877-1954), 459
Hesiod, 216
Hetzendorf von Hohenberg, Johann Ferdinand (1732-1816), 29
Heuberger, Richard (1850-1914), 142
Heydrich, Reinhard, 331, 334
Hilferding, Rudolf (1877-1941), 116
Hilsner, Leopold, 40
Hindemith, Paul, 158
Hipocrate, 245-246
Hirsch, Moritz de, 377
Hirschl, Josef Adolf (1865-1914), 254
Hitler, Adolf (1889-1945), 20, 74, 78, 88, 115, 118, 290, 334, 336, 351, 361, 375, 393
Hitschmann, Eduard (1871-1957), 276, 281
Hobbes, Thomas, 247, 344-345
Hofbauer, Klemens Maria (1751-1820), 70, 242, 250, 301
Hoffmann, Ernst Theodor Amadeus, 402, 412
Hoffmann, Josef (1870-1956), 402
Hoffmann, Lady Josef (1784-1842), 402
Höfler, Alois (1853-1922), 317, 448
Hofmannsthal, Franz (d. 1929), 192
Hofmannsthal, Hugo von (1874-1929), 35, 44, 65, 75, 79, 131, 134, 138, 148, 156, 166, 182-183, 187, 192-194, 199, 212, 215, 234, 237, 410, 416
Hogarth, William, 369
Hohenwart, Karl (1824-1899), 80, 120, 287
Holbach, baron d', 123

Hölderlin, Johann Christian Friedrich, 165, 193
Holt, Robert R., 251, 275
Holzapfel, Rudolf (1874-1930), 199
Hölzel, Adolf (1853-1954), 157
Hönigswald, Richard (1875-1947), 199, 320
Horb, Felix, 165
Horst, Anna, 349
Horthy, Miklós (1868-1957), 358, 360-361, 366, 400
Horváth, Odön von (1901-1938), 142
Huet, Philippe, 307
Hugo, Victor, 366
Humboldt, Alexander von, 291, 307
Humboldt, Wilhelm von, 302
Hume, David, 90, 204-205, 211, 310, 316-317
Hus, Jan (cca 1370-1415), 74, 288
Husserl, Edmund (1859-1938), 15-16, 19, 35, 37, 85, 123, 157, 199-200, 238, 275, 290, 296, 299, 311, 314, 317, 319-322, 324, 394, 405, 418
Hyrtl, Josef (1810-1894), 246, 248

I

Ibsen, Henrik, 255, 383, 384, 389
Ignotus, 370
Illyés, Gyula (1902-), 395
Inama-Sternegg, Karl Theodor von (1843-1908), 58
Ingarden, Roman (1893-), 322
Ingres, Jean Auguste Dominique, 152
Istóczy, Géza von (1842-1915), 363
Itelson, Gregory, 208

J

Jäger von Jaxtthal, Eduard (1818-1884), 249
James, William, 184-185, 195, 201
Jean Paul, 133-134, 218, 234, 302
Jellačić, Josef (1801-1859), 80
Jellinek, Georg (1851-1911), 89, 101, 108-110, 212
Jerusalem, Wilhelm (1854-1923), 81, 118, 122, 206, 322
Jesenská, Milena (1896-1944), 294
Jesser, Franz (1869-1949), 290
Jevons, William Stanley, 93
Jhering, Rudolf von (1818-1892), 101, 120, 314
Jodl, Friedrich (1849-1914), 81, 84, 90, 171, 173, 196, 201, 203, 206, 236, 309, 317
Johann, arhiduce (1782-1859), 33
Johnson, Samuel, 276
Jókai, Mór (1825-1904), 44, 47, 53, 141, 263, 338-339, 367-371, 374, 378, 383, 388-389, 391
Jonas, Hans, 326
Jones, Ernest, 245, 260, 266, 276, 281
Joseph, arhiduce (1833-1905), 362, 374
Joseph I, împărat al Sfântului Imperiu Roman (1705-1711), 25
Joseph al II-lea, împărat al Sfântului Imperiu Roman (1765-1790), 27-30, 57, 73, 245, 358, 364, 375
Joyce, James, 184-186
József, Attila (1905-1937), 191
Juhász, Gyula (1883-1937), 191
Jung, Carl Gustav, 188, 210, 275, 277, 282-283
Jungmann, Josef (1773-1847), 288

K

Kafka, Franz (1883-1924), 15, 39, 62, 134, 173, 212, 292-294, 326, 401, 410, 418
Kahler, Erich (1885-1970), 36
Kainz, Josef (1858-1910), 137
Kalbeck, Max (1850-1921), 146
Kállay, Béni (1839-1903), 356, 366
Kálnoky, Gustav (1832-1898), 356
Kandinsky, Wassily, 157
Kant, Immanuel, 79, 103, 121-124, 172, 198, 216, 233, 247, 296-297, 300, 303, 305-307, 310, 315, 320, 349, 391
Karl Ludwig, arhiduce (1833-1896), 48, 307
Kármán, Theodor von (1881-1963), 372
Karner, Joseph, *vezi* Renner, Karl
Károlyi, Mihály (1875-1955), 358-360
Károlyi, familia, 358-360
Karpischek, Luise, 239, 241
Kaschnitz von Weinberg, Guido (1890-1958), 165
Kassner, Rudolf (1873-1959), 187, 350, 386, 388, 390, 393
Kastil, Alfred (1874-1950), 314, 317
Kauder, Emil, 99
Kaufmann, Felix (1895-1949), 203, 322
Kaunitz, Wenzel Anton Price (1711-1794), 27
Kautsky, Jan (1827-1896), 114
Kautsky, Karl (1854-1938), 114, 122-123
Kekulé, August, 201
Kéler, Sigismund von, 95
Keller, Gottfried, 234, 369
Kelsen, Hans (1881-), 35, 39, 79, 86-88, 101, 108-111, 122, 205, 265, 270, 280, 291, 326, 334, 336, 405, 418

Kemény, Zsigmond (1814-1875), 369
Kern, Vinzenz von (1760-1829), 246
Kerr, Alfred, 384
Ketteler, Wilhelm Emmanuel von, 311
Keyserling, Arnold (1922-), 474
Keyserling, Hermann, 350
Kielmansegg, Erich von (1847-1923), 76, 82
Kienzl, Wilhelm (1857-1941), 121
Kierkegaard, Sören, 131, 211, 239-241, 387-390
Kinsky, Bertha von, *vezi* Suttner, Bertha von
Kirchhoff, Robert, 201
Kisch, Egon Erwin (1885-1948), 67, 80
Kitchener, Lord Herbert, 351
Kjellén, Rudolf, 371
Klages, Ludwig, 269
Klein, Johann (1788-1856), 248
Kleist, Heinrich, 64, 147, 387
Klimt, Ernst (1864-1892), 155
Klimt, Gustav (1862-1918), 130, 138, 149, 151, 154-157, 163, 166
Kluckhohn, Paul, 31
Knaus, 72
Knies, Karl, 94
Köchert, Melanie, 148
Kodály, Zoltán (1882-1967), 395
Koestler, Arthur (1905-), 84, 128
Koffka, Kurt, 324
Köhler, Wolfgang, 323-324
Kohn, Hans (1891-1971), 80, 294
Kokoschka, Oskar (1886-), 149, 154, 157-158, 165, 183, 193, 273, 413
Kolbenheyer, Erwin Guide (1878-1962), 213
Kölcsey, Ferenc (1790-1838), 369
Koller, Alexander von (1813-1890), 287
Kompert, Leopold (1822-1886), 38, 378
Königstein, Leopold (1850-1924), 263
Korda, Alexander (1893-1956), 402
Kornfeld, Paul (1889-1942), 149, 292-294
Körösi, József (1844-1906), 363
Korsch, Karl, 123
Kossuth, Ferenc (1841-1914), 49, 63, 357
Kossuth, Lajos (1802-1894), 357-358, 365-367, 373-374
Kottowitz, Anna von, 255
Krafft-Ebing, Richard (1840-1902), 107, 170, 250, 253-256, 259, 271, 277
Kraft, Viktor (1880-), 203
Kralik, Richard von (1852-1934), 351
Krasnopolski, Horaz (1842-1908), 83
Kraus, Karl (1874-1936), 18, 35, 37, 39-40, 42, 60, 62, 66, 80, 82-83, 86, 93, 111, 128, 131-136, 138, 150-151, 158, 162, 171-173, 183, 212, 215, 217-220, 230, 232-236, 238, 240, 242, 245, 263, 265, 272, 276, 290, 312, 314, 317, 336-377, 409, 412-413, 416, 420
Kraus, Oskar (1872-1942), 82, 93, 312, 314
Krause, Karl Christian Friedrich, 301
Kress, Wilhelm (1836-1913), 85
Kriehuber, Josef (1800-1876), 33
Kris, Ernst (1900-1957), 266, 272
Kronecker, Leopold, 319
Kropotkin, Piotr, 105, 382
Kubin, Alfred (1877-1959), 190, 409
Kun, Béla (1886-1939), 360-361, 363, 385, 394, 402
Kuncz, Aladár, 359-360, 411-412
Kunschak, Leopold (1871-1953), 113
Kunschak, Paul, 113
Kuntze, Otto, 348
Kupka, Frank (1871-1957), 157
Kürnberger, Ferdinand (1821-1879), 132-133, 182, 194, 231, 264
Kussmaul, Adolf, 31, 247

L

Laborfalvi, Róza (1819-1886), 367
Lacan, Jacques, 268, 461
Lagarde, Paul de, 349
Lajos al II-lea, rege al Ungariei (1516-1526), 24-25, 370
Lamarck, Jean Baptiste, 325
Lambert, Johann Heinrich, 170, 298
Lammasch, Heinrich (1853-1920), 57-58
Landauer, Gustav, 210-211, 237
Lane, William, 381
Lange, Konrad, 165
Langer, Suzanne K., 145
Lanner Josef (1801-1843), 140
Lanson, Gustave, 404
Lanz, Adolf Josef (1874-1954), 351-352
Lasaulx, Ernst von, 311
Lask, Emil (1875-1915), 123, 320, 322, 385-386, 388, 394
Lassalle, Ferdinand, 109
La Tour du Pin, René de, 70
Laube, Henrich (1806-1884), 140
Lawrence, Thomas, 152
Lazarsfeld, Paul (1901-), 122
Lecher, Otto (1860-1939), 59
Lederer, Emil (1882-1939), 394
Lehár, Franz (1870-1948), 142
Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646-1716), 19, 26, 111, 296, 298, 301, 303, 306, 308, 320, 333-334
Leidesdorf, Maximilian (1816-1889), 253

Lemberg, Eugen (1903-), 30, 300
Lenau, Nikolaus (1802-1850), 153, 193, 254
Lenin, Vladimir, 98, 109, 121-123, 200, 385, 391
Lenz, Adolf (1868-1959), 107
Leon al XIII-lea, papă, 47, 70, 74, 359
Léon, Viktor (1858-1940), 142
Leonardo da Vinci, 331, 349
Leonhardi, Hermann von (1809-1875), 210, 301
Leopardi, Giacomo, 165
Leopold I, împărat (1658-1705), 25, 52, 373
Leopold al II-lea, împărat (1790-1792), 25, 33, 52
Leschetizky, Theodor (1830-1915), 144
Lessing, Gotthold Ephraim, 267, 308
Lévi-Strauss, Claude, 444
Libényi, János, 159
Lichtenberg, Georg Christoph, 234
Lieben, Ida (m. 1894), 312
Liebenfels, Lanz von (1874-1954), 351
Liebmann, Otto, 306, 307
Liechtenstein, prințul Alois von (1846-1920), 70
Lindner, Gustav Adolf (1822-1877), 252, 305
Lipps, Theodor, 216
List, Kurt, 150
Lister, Joseph, 248
Liszt, Franz (1811-1886), 33, 369, 371, 375
Liszt, Franz von (1851-1919), 106
Locke, John, 90, 304, 316-317
Loewe, Karl, 148
Loewenstein, Rudolph, 39
Loewy, Emanuel (1857-1938), 266
Lombroso, Cesare, 170, 271, 276, 281, 382
Loos, Adolf (1870-1933), 149, 151, 158, 162, 168, 217, 230, 231, 234, 239, 242, 260, 291, 418
Lorenz, Adolf (1854-1946), 248
Loschmidt, Josef (1821-1895), 201
Lothar, Ernst (1890-), 58, 82, 260
Lotze, Rudolph Hermann, 170, 216
Ludovic al XIV-lea, rege al Franței, 25, 162
Löw, rabin, (cca 1525-1609), 413
Löwe, Johann Heinrich (1808-1892), 210
Löwith, Karl, 322
Lucka, Emil (1877-1941), 171, 199
Lucretius, 121
Ludwig, Otto, 211
Ludwig al II-lea, rege al Bavariei, 46, 254
Lueger, Karl (1844-1910), 62, 69-70, 72-78, 113-114, 132, 137, 153, 263, 277, 350, 372, 379
Lukács, Béla (1847-1901), 363, 385
Lukács, Georg (1885-1971), 13, 15, 98, 123, 182, 322, 336, 363, 366, 369-371, 384-397, 401-403, 418
Lukács, Josef von, 384
Lukács, László (1850-1932), 384
Lull, Raymond, 316
Lunacearski, Anatoly, 200
Luther, Martin, 69, 73, 266, 376
Luxemburg, Rosa, 392

M

Maass, Ferdinand (1902-), 30
Macartney, C.A., 127
Mach, Ernst (1838-1916), 15, 35, 82, 85, 93, 114, 121, 160, 187, 191, 195-203, 210-211, 213, 215-216, 237, 256-257, 265, 272, 275, 306, 319-320, 323-324, 328, 334-335, 415
Mach, Heinrich (s. 1894), 191, 196
Mach, Ludwig, 196
Machiavelli, Niccolò, 330-331
MacIntyre, Alasdair, 124
Madách, Imre (1823-1864), 293, 369
Madersperger, Josef (1768-1850), 34, 85
Maeterlinck, Maurice, 151
Magris, Claudio, 43-44, 133
Mahler, Gustav (1860-1911), 15, 35, 39, 130, 138, 144, 146-147, 149-151, 158, 168, 192-193, 213, 260, 291-292
Mahler-Werfel, Alma (1879-1964), 149, 158, 168
Makart, Hans (1840-1884), 56, 130, 151, 152-157, 159-160, 166, 254-255, 274, 369
Mally, Ernst (1879-1944), 317
Malthus, Thomas, 279
Mann, Thomas, 384-387
Mannheim, Karl (1893-1947), 15, 17, 109, 122, 204, 246, 254, 274, 322, 346, 369, 371, 385, 392, 394-397, 405, 418
Marcion, Friedell, 135, 292-293, 416
Marcus, Siegfried (1831-1898), 85
Marcuse, Herbert, 270
Maria Annunziata, arhiducesă (1843-1871), 48
Maria Antoaneta, 245
Maria Josepha, arhiducesă, 54
Maria Tereza, împărăteasă a Austriei, 27-28, 57, 63, 65, 79, 137, 189, 245
Marie Louise (1791-1847), 30, 51
Marr, Wilhelm, 39
Marty, Anton (1847-1914), 90, 205, 312, 314, 317

Marx, Karl, 17-18, 90, 98-99, 105, 109, 117-118, 121-123, 278, 386, 389, 391, 393
Masaryk, Thomáš (1850-1937), 40, 290, 312, 317, 319
Mauthner, Fritz (1849-1923), 37, 80, 90, 199, 208, 210-214, 216-217, 219, 225, 232-234, 236-237, 240-242, 268, 288-289, 306, 403
Maximilian I, rege al Bavariei, 46
Maxwell, James, 201
Mayer-Hillebrand, Franziska (1885-), 314
Mayreder, Karl (1856-1935), 168
Mayreder, Rosa (1858-1938), 148, 168-170, 245, 274, 275
Mehring, Franz, 123
Meinecke, Friedrich, 237
Meinong, Alexius (1853-1920), 90, 157, 198, 311, 313-314, 317-324, 405
Meissner, Alfred (1822-1885), 190, 288
Meitner, Lise (1878-1968), 201
Mendel, Gregor (1822-1884), 34, 46, 85, 299
Menger, Anton (1841-1906), 101, 104-106, 118, 124, 380
Menger, Carl (1840-1921), 35, 47, 53, 60, 90-95, 97-99, 101, 104-105, 118, 250, 324, 329, 332, 334-345, 380, 418
Menger, Karl (1902-), 203
Menger, Max (1838-1911), 104
Menzel, Adolf (1857-1938), 108, 110
Merkl, Adolf (1890-), 110
Metternich, prinţul Klemens von (1773-1859), 30-31, 50, 53, 113, 142, 300, 306
Metternich, prinţesa Pauline (1836-1921), 53, 56, 113, 142
Meyer, Eduard, 345, 413
Meynert, Theodor (1833-1892), 10, 112, 215, 250, 253-254, 259, 277, 313
Meyrink, Gustav (1868-1932), 149, 292, 412-413
Michelangelo Buonarrotti, 252, 267, 331
Michelet, Karl Ludwig, 307
Migazzi, Christoph Anton (1714-1803), 28
Mildenburg, Anna (1872-1947), 138
Mill, John Stuart, 90, 320, 396
Millöcker, Karl (1842-1899), 142
Miltiades, 369
Milton John, 266
Mises, Ludwig von (1881-), 79, 95, 98-99, 250
Mizera, Maria, 239
Möbius, Paul, 172, 276
Moeller van der Bruck, Arthur, 349
Moholy-Nagy, László (1895-1946), 157
Moleschott, Jacob, 123
Molnár, Ferenc (1878-1952), 42, 142, 370
Moltke, Helmuth von, 67
Mommsen, Theodor, 84
Montaigne, Michel de, 229
Montenuovo, prinţul Alfred (1854-1927), 48-49, 51-52
Moore, G.E., 14, 229, 231-232, 314-315
Morelli, Giovanni, 163
Moreno, Jacob Levy (1892-), 279
Mörike, Eduard, 148, 179, 230
Morris, Charles, 208
Möser, Justus, 300
Moses, 151, 267
Mozart, Wolfgang Amadeus (1756-1791), 140, 144, 146-147, 179-181, 239, 293, 446, 462
Müller, Adam (1779-1829), 70-71, 90, 251, 332, 334
Müller, Johannes, 251
Müllner, Laurenz (1848-1911), 236
Munch, Edvard, 155-157
Munkácsy, Mihály (1844-1900), 160, 369
Musil, Robert (1880-1942), 17, 43, 65, 187, 199, 355, 405, 410-411, 415, 417-418
Mussolini, Benito, 361

N

Näcke, Paul, 267
Napoleon Bonaparte, 24, 30, 51, 56, 115
Neill, A.S., 270
Neipperg, Adam, 51
Németh, László (1901-), 370
Nerval, Gérard de, 193
Nestroy, Johann (1801-1862), 34, 129, 133, 138, 141, 218, 229, 234, 400, 414
Neumann, John von (1903-1957), 372
Neurath, Otto (1882-1945), 20, 85, 88, 118, 200, 203-204, 206-209, 232, 245, 274, 334, 397, 410, 418, 419
Neurath, Wilhelm (1840-1901), 206-208
Newton, Isaac, 201
Nicolae I, ţar al Rusiei, 49
Nicolae al II-lea, ţar al Rusiei, 339
Niekisch, Ernst, 451
Nietzsche, Friedrich, 18, 148-149, 153, 193, 204-207, 211, 219, 240, 254, 269, 277, 280, 334, 336, 349, 351, 382, 386
Nikisch, Arthur (1855-1922), 149
Nobel, Alfred, 338
Nordau, Max (1849-1923), 15, 133, 207, 255, 325, 376, 378, 381-383, 415-416

Nothnagel, Hermann (1841-1905), 248
Novalis, 134, 333, 386-387

O

Obermayr, F., 168
Occam, William of, 116, 197
O'Conor-Eccles, C., 250
Offenbach, Jacques, 141, 234
Olbrich, Josef Maria (1867-1908), 155
Olsen, Regine, 387
Oppenheimer, Franz, 345, 380, 394
Oppolzer, Johann von (1808-1871), 248, 249, 256
Ostwald, Wilhelm, 197, 201-202, 450
Otto, arhiduce (1865-1906), 54, 157
Otto I, împărat al Sfântului Imperiu Roman (962-973), 23
Ottokar al II-lea Přemysl (cca 1230-1278), 24

P

Pacelli, cardinalul Eugenio, 69
Paderewski, Ignacy, 144
Paine, Thomas, 109
Palacký, František (1798-1876), 120, 288, 290-291, 301
Palágyi, Melchior (1859-1924), 299, 322
Panizza, Oskar, 193, 266
Pappenheim, Bertha (1859-1936), 257-258
Paracelsus, 213, 263, 332
Parmenide, 214
Parsons, Talcott, 32-34
Pascal, Blaise, 239
Pellico, Silvio (1789-1854), 31
Pernerstorfer, Engelbert (1850-1918), 54, 59, 112-113, 249, 263
Pestalozzi, Johann Heinrich, 302, 304
Péterfy, Jenö (1850-1899), 190, 371
Petöfi, Sándor (1823-1849), 367, 369, 388, 391, 395
Petzold, Alfons (1882-1923), 114, 410
Petzval, Josef (1807-1891), 200
Pfänder, Alexander, 322
Pfizmaier, August (1808-1887), 33
Pherekydes, 216
Philippe, Charles-Louis, 387
Pick, Arnold (1851-1924), 289
Piloty, Karl Theodor von, 152
Pinsent, David, 230
Pistor, Fanny, 255
Pius al VI-lea, papă (1775-1799), 28
Pius al IX-lea, papă (1846-1878), 68, 311
Planck, Max, 202
Platon, 109-110, 135, 172, 190, 349
Plotin, 304, 390
Poe, Edgar Allan, 402, 413
Polanyi, Karl (1886-1964), 193, 333-334, 371
Polanyi, Michael (1891-), 193, 371, 419
Pollock, George H., 258
Popovici, Aurel (1863-1917), 44, 119, 341, 344, 373
Popper, Karl (1902-), 110, 203, 419
Popper-Lynkeus, Josef (1838-1921), 90, 106, 110, 161, 195-196, 203-204, 211, 238, 245, 276, 291, 327-331, 338, 352, 381
Pötzl, Eduard (1851-1914), 133
Pound, Roscoe, 102
Prandtauer, Jakob (1660-1726), 158
Pribram, Karl (1877-), 16, 89-92, 100, 110, 122, 332-334, 347
Přihonský, Franz (1788-1859), 297
Proudhon, Pierre-Joseph, 105
Pupin, Michael (1858-1935), 373
Puvis de Chavannes, Pierre, 382
Puzyna, cardinalul Jan (1842-1911), 74

Q

Quine, Willard Van Orman, 203

R

Racine, Jean Baptiste, 28
Radetzky, mareşalul Johann (1766-1858), 80, 129
Rahl, Carl (1812-1865), 154, 310
Raimund, Ferdinand (1790-1836), 34, 188
Rainer, arhiduce (1827-1913), 56
Rampolla, cardinalul Mariano, 74
Ramsey, Frank, 232
Rank, Otto (1884-1939), 193, 238, 270, 275-277, 280-283, 410, 416, 419
Rapaport, David (1911-1960), 251, 371
Ratzenhofer, Gustav (1842-1904), 90, 329, 343, 346-348, 352
Ravel, Maurice, 229
Redl, Alfred (1864-1918), 67
Redlich, Josef (1869-1936), eseist, 49, 62, 118, 122
Reich, Emil (1854-1910), 37, 64, 270, 290, 309, 365, 370-371
Reich, Emil (1864-1937), filosof, 309, 477
Reich, Wilhelm (1897-1957), 270
Reik, Theodor (1888-1969), 136
Reinhardt, Max (1873-1943), 135
Reinhold, Karl Leonhard (1758-1823), 310
Rembrandt van Rijn, 262

Renner, Karl (1870-1950), 44, 54, 98, 101, 106, 108, 112, 114, 116-122, 344
Ressel, Josef (1793-1857), 34, 85, 399
Ricardo, David, 93-94
Richter, Hans (1843-1916), 144, 149
Rickert, Heinrich, 122, 332, 394
Rieger, Franz (1818-1903) 119, 288-289, 291
Riegl, Alois (1858-1905), 80, 155, 161, 163-164, 167, 236, 310
Riehl, Alois (1844-1924), 204
Riehl, Regine, 60
Riesinger, Annie, 96
Rilke, Rainer Maria (1875-1926), 65, 211, 230, 289, 292, 410
Robespierre, Maximilien de, 18
Roda Roda (1872-1945), 134, 412, 416
Roentgen, Wilhelm, 107
Róheim, Géza (1891-1953), 372
Rohling, August (1839-1931), 40, 364
Rokitansky, Carl von (1804-1878), 246-250, 253, 274
Roland, Ida (1881-1951), 341
Roller, Alfred (1864-1935), 138
Romako, Anton (1832-1889), 154, 158, 186, 192
Romberg, Sigmund (1887-1951), 142
Rosegger Peter (1843-1918), 338
Rosenfeld, Friedrich, *vezi* Roda Roda
Rosenfeld, Otto, *vezi* Rank Otto
Rosenkranz, Karl, 307
Rosenstock-Huessy, Eugen, 237
Rosenzweig, Franz, 237-238
Rosenzweig, Saul, 329
Roth, Joseph (1894-1939), 17, 35, 43, 63, 65, 75, 132, 134, 173, 184, 275, 401, 411, 413, 415, 418
Rothe, Wolfgang, 410
Rougemont, Denis de, 326, 366
Rousseau, Jean-Jacques, 18, 140, 255, 304
Rubens, Peter Paul, 153
Rudigier, Franz Josef (1811-1884), 68
Rudolf, prinț moștenitor (1858-1889), 46-48, 53, 74, 182, 188, 190, 192, 254, 368
Rudolf I, rege al Germaniei (1273-1291), 24
Rudolf al II-lea, împărat al Sfântului Imperiul Roman (1576-1612), 25, 292, 413
Rümelin, Angelika, 255
Ruskin, John, 204, 382
Russell, Bertrand, 203, 229, 231-232
Rüstow, Alexander von, 345
Ryazanov, Nikolai, 386

S

Saar, Ferdinand (1833-1906), 33, 38, 71, 107, 130, 141, 154, 166, 180, 182-183, 188, 239, 255, 300, 313
Sacher, Anna (1859-1930), 54-55
Sacher-Masoch, Leopold von (1836-1895), 254-255
Sachs, Hanns (1881-1947), 55, 128, 276-277, 281, 283, 403
Sadger, Isidor (1867- cca 1940), 191, 276
Šafařik, Pavel Josef (1795-1861), 298
St. Denis, Ruth, 402
Saint-Simon, Claude-Henri de, 274
Salten, Felix (1869-1945), 133-134, 416
Salzmann, Siegmund, *vezi* Salten, Felix
Saphir, Moritz (1795-1858), 132-133
Sartre, Jean-Paul, 322, 400, 411, 447
Sassmann, Hanns (1882-1944), 439
Saussure, Ferdinand de, 268
Sauter, Samuel Friedrich, 31
Savigny, Friedrich von, 311
Savonarola, Girolamo, 330-331
Sax, Emil (1845-1927), 94
Schäffle, Albert, 50
Scharf, József, 363-364
Schaukal, Richard (1874-1942), 75, 151, 182-183, 186-187, 199, 267, 415
Scheler, Max, 18, 322, 394-395
Schell, Hermann, 315
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 216, 296, 302, 305, 326, 332-333
Schiele, Egon (1890-1918), 86, 151, 154, 156-157, 173, 193
Schiller, Friedrich, 127, 147, 182, 205, 211, 267, 288, 304, 368, 387, 389, 391-392
Schindler, Alma, *vezi* Mahler-Werfel, Alma
Schindler, Emil Jakob (1842-1892), 149
Schlegel, Friedrich, 70
Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel, 108
Schlick, Moritz (1882-1936), 88, 90, 202-206, 208-209, 213, 232, 283, 419
Schlögl, Friedrich (1821-1892), 133
Schlosser, Julius von (1866-1938), 95, 146, 165
Schmerling, Anton von (1805-1893), 49
Schmidt, Friedrich von (1825-1891), 159, 306
Schmidt, Wilhelm (1868-1954), 272
Schmitt, Eugen Heinrich (1851-1916), 212, 326
Schmitz, Ettore, *vezi* Svevo, Italo
Schmoller, Gustav, 91-92

Schnabel, Arthur (1882-1951), 78, 144
Schneider, Franz (1794-1858), 297
Schneider, Hannes (1890-1955), 143
Schnitzler, Arthur (1862-1931), 35, 38, 55, 66-67, 72-73, 79-80, 98, 129, 130-135, 137, 139, 148, 156, 166, 175, 180, 182, 185-188, 192, 194, 199, 212, 215, 219, 237, 262-265, 271, 328, 377, 390, 404-405, 414-415
Schnitzler, Johann (1835-1893), 73, 264
Schnitzler, Lilli (m. 1928), 192
Schober, Johann (1874-1932), 86-87, 107
Schoeps, Hans Joachim, 326
Schönberg, Arnold (1874-1951), 146, 150-151, 157-158, 162, 234, 273
Schönerer, Georg von (1842-1921), 73-74, 76, 290, 350-351, 379
Schopenhauer, Arthur, 66, 128, 149, 172, 184, 211, 234, 255, 276, 280, 293, 303-304, 336
Schratt, Katharina (1855-1940), 46, 55-56
Schubert, Franz (1797-1828), 33, 147-148, 229, 276-277
Schuhmeier, Franz (1864-1913), 113-114
Schumann, Robert, 148, 193
Schumpeter, Joseph (1883-1950), 80, 95-99, 103, 111, 118, 275, 291, 334
Schwarzenberg, familia, 52
Schwicker, Johann Heinrich (1839-1902), 366
Sedlmayr, Hans (1896-), 165
Seibt, Karl Heinrich (1735-1806), 297
Seipel, Ignaz (1876-1932), 116-118
Seitz, Karl (1869-1950), 116
Semmelweis, Ignác (1818-1865), 248-249
Semper, Gottfried (1803-1879), 159, 161, 163-164
Senefelder, Alois (1771-1834), 33
Serge, Victor, 114
Seton, Watson, Robert W., 44, 372
Shakespeare, William, 211, 218, 239
Sharkey, Walter, 371
Siccardsburg, August Siccard von (1813-1868), 159, 161, 189
Sickel, Theodore von (1826-1908), 163
Sieczynski, Rudolf (1879-1952), 140
Silberer, Herbert (1882-1923), 191, 270, 274-276, 281
Simmel, Georg, 108, 237, 384, 386, 393-394, 404
Simon, Ernst, 267
Sitte, Camillo (1843-1903), 158, 160-161
Škoda, Emil von (1839-1900), 189, 246
Škoda, Josef (1805-1881), 246-249, 274
Slatin, Rudolf Karl von (1857-1932), 86
Small, Albion W., 346
Smetana, Augustin (1814-1851), 307
Smith, Adam, 89, 90, 92-93, 99
Socrate, 293
Sofocle, 80, 267
Solomon, rege, 330
Solymosi, Eszter, 363
Sombart, Werner, 404
Somló, Felix (1873-1920), 191
Sonnenfels, Josef von (1732-1817), 27, 137
Sonnenthal, Adolf von (1834-1909), 137
Sophie, arhiducesă (1805-1872), 46, 48, 153, 255
Spann, Othmar (1878-1950), 80, 90-91, 108, 110, 123, 166, 238, 242, 331-335, 347, 351, 405
Spann-Rheinisch, Erika (1880-), 332
Speidel, Ludwig (1830-1906), 133
Spencer, Herbert, 94, 172, 320
Spender, Stephen, 118
Spengler, Oswald, 164, 166, 205, 207, 349
Spinoza, Baruch, 216, 296, 303, 329
Spitteler, Carl, 276
Spitzer, Daniel (1835-1893), 133-134
Spitzmüller, Alexander (1862-1954), 57
Srzednicki, Jan, 314
Stadion, contele Franz (1806-1853), 75
Stalin, Josef, 98, 112, 124, 393
Stark, Werner, 13, 17, 18, 396
Steed, Henry Wickham, 44
Stefan, Josef (1835-1893), 200
Stein, Ernst (1901-1968), 414
Stein, Lorenz von (1815-1890), 94
Steinach, Eugen (1862-1944), 173
Steinacker, Edmund (1839-1929), 366
Steinbach, Emil (1846-1907), 58, 113, 207
Steiner, Max (1884-1910) (chimist), 190
Steiner, Max (libretist), 141
Steiner, Rudolf (1861-1925), 309-310
Stekel, Wilhelm (1868-1940), 36, 65, 191-192, 271, 273-276, 281, 339
Stendhal, 31
Stephanie, prințesa (1864-1945), 47
Sternberg, Adalbert (1868-1930), 54, 340
Sternberg, Kaspar (1761-1838), 30, 300
Sterne, Laurence, 266, 388
Stifter, Adalbert (1805-1868), 33, 44, 71, 79, 99, 158, 180, 188, 193, 299, 301, 368, 369
Stirner, Max, 334
Stoessl, Otto (1875-1936), 151, 192
Stöhr, Adolf (1855-1921), 199, 202, 204, 210, 212-217
Stoker, Bram, 374

Stonborough, Margarethe, 231
Storm, Theodor, 387-388
Strauss, David Friedrich, 73
Strauss, Johann, Sr. (1804-1849), 63, 140-142
Strauss, Johann, cel tânăr (1825-1899), 140-142, 145, 147, 152, 156, 339
Strindberg, August, 61, 151, 171, 293, 351, 384
Strossmayer, Josef Georg (1815-1905), 356
Strzygowski, Josef von (1862-1941), 165, 350
Stumpf, Carl (1848-1936), 312, 314, 317, 324, 450
Stürgkh, Karl (1859-1916), 59-60, 114, 200
Südfeld, *vezi* Nordau, Max
Suess, Eduard (1831-1914), 76
Supilo, Frank (1862-1917), 61
Suppé, Franz von (1819-1895), 142
Suttner, Arthur von (1850-1902), 338-339
Suttner, Bertha von (1843-1914), 66, 245, 275, 291, 301, 327, 338-339, 342, 345, 352, 417-418
Svevo, Italo (1861-1928), 184-185, 187-188
Swedenborg, Emanuel, 293
Swieten, Gerhard van (1700-1772), 245
Swinburne, Algernon, 134
Swoboda, Hermann (1873-), 171-172, 174, 239, 241, 258
Szabó, Ervin (1877-1918), 385, 395
Széchenyi, István (1791-1860), 251, 264, 361, 364, 367, 369-370
Székely von Ádámos, Bertalan (1835-1910), 369
Szekfü, Gyula (1883-1955), 44, 361
Szeps, Moritz (1834-1902), 35, 47, 61, 84, 91
Szeps-Zuckerkandl, Berta (1863-1945), 47, 149, 168
Szilard, Leo (1898-1964), 372
Szondi, Lipot (1893-), 398-399, 400

Ş

Ştefan, Sf., rege al Ungariei (997-1038), 25, 29, 70, 356, 359

T

Taaffe, Eduard (1833-1895), 47, 58, 61-62, 288, 357
Tagore, Rabindranath, 234
Tandler, Julius (1869-1936), 278
Tatarkiewicz, Władysław, 157
Tausk, Victor (1879-1919), 191
Tegetthoff, Wilhelm von (1827-1871), 154
Teilhard de Chardin, Pierre, 326
Teller, Edward (1908-), 372
Thales, 316
Thausing, Moriz (1838-1884), 162-163, 190
Thienen-Adlerflycht, Christoph, 300
Thun, contele Leo (1811-1888), 70, 79, 300-301, 305-306, 308
Tietze, Hans (1880-1954), 165
Tisza, István (1861-1918), 357, 359, 363-364
Tisza, Kálmán (1830-1902), 47, 73, 356-357, 359, 363-364
Tito, mareşalul, *vezi* Broz, Josip
Tocqueville, Alexis de, 342, 369
Toepler, August, 196
Toldy, Ferenc (1805-1875), 369-370
Tolstoi, Lev, 94, 230, 234, 326, 382, 387
Tönnies, Ferdinand, 32, 35, 89
Toulouse-Lautrec, Henri de, 156
Trakl, Georg (1887-1914), 42, 66, 190, 230
Trebitsch, Arthur (1880-1927), 174
Trendelenburg, Friedrich Adolf, 311
Troţki, Lev, 114, 131, 278
Troeltsch, Ernst, 404
Tucidide, 81
Turgheniev, Ivan, 255, 387, 389, 393
Twain, Mark, 59
Twardowski, Kazimierz (1866-1938), 317-318
Tyrš, Miroslav (1832-1884), 288

U

Uchatius, Franz von (1811-1881), 189
Uhl, Friedrich (1825-1906), 61
Unger, Josef (1828-1913), 110
Urzidil, Johannes (1896-1970), 211, 289
Utitz, Emil (1883-1957), 205, 317, 450, 469

V

Vacher de Lapouge, Georges, 474
Vaihinger, Hans, 203, 278
Valerie, arhiducesă (1868-1924), 56, 147
Valjavec, Fritz (1909-1960), 30, 366
Vályi, István, 374
Vámbéry, Arminius (1832-1913), 468
Van der Nüll, Eduard (1812-1868), 159, 161, 189
Veigelsberg, Hugó (1869-1949), 370
Veith, Mizzi, 130
Velde, Henri van de, 161
Velikovsky, Immanuel, 36
Verdi, Giuseppe, 289

Verlaine, Paul, 193, 382
Verne, Jules, 368
Veronese, Paolo, 153
Vetsera, Maria (1871-1889), 47-48
Victoria, regină a Angliei, 45
Viereck, George Sylvester, 186-187, 263
Virchow, Rudolf, 249, 251-252
Vischer, Friedrich Theodor, 310, 469, 479
Vischer, Robert, 310
Voegelin, Eric, 326
Vogelsang, Karl von (1818-1890), 70-71, 74, 76, 90, 347, 380
Volkelt, Johannes (1848-1930), 320
Volkmann, Wilhelm Fridolin (1822-1877), 210, 305
Voltaire, 28, 47, 90, 329-330
Vörösmarty, Mihály (1800-1855), 367, 369-370

W

Waelder, Robert (1900-1967), 43
Wagner, Cosima, 349
Wagner, Eva, 349
Wagner, Otto, 161-162, 166, 168, 171
Wagner, Richard, 143-146, 148, 153, 158, 171, 255, 289, 323, 346, 349, 365, 382, 443, 456, 470, 480
Wagner-Jauregg, Julius (1857-1940), 278
Wahle, Fritz, 215
Wahle, Richard (1857-1935), 199, 202, 210, 215, 245
Wahrmund, Ludwig (1860-1932), 72
Waismann, Friedrich (1896-1959), 203, 232-233
Waldmüller, Ferdinand (1793-1865), 152, 154
Walker, Patrick Gordon, 268
Wallenstein, Albrecht von (1583-1634), 25, 147
Walras, Léon, 93, 96
Walter, Bruno (1876-1962), 150
Watnick, Morris, 392
Weber, Alfred, 345, 394-395
Weber, Ernst Heinrich, 198
Weber, Marianne, 385, 390
Weber, Max, 89, 92, 94, 207, 385-386, 388, 393, 396-397, 404
Webern, Anton von (1883-1945), 151
Weierstrass, Karl Theodor, 319, 322
Weiler, Gershon, 211
Weinheber, Josef (1892-1945), 138
Weininger, Leopold, 171
Weininger, Otto (1880-1903), 38, 79, 83, 108, 130, 150-151, 169-175, 183, 185, 187, 190, 193-194, 212-213, 217, 220, 230, 235, 237-241, 245, 250, 258, 265, 271, 282, 335-336, 344, 383, 390, 416, 418
Weiss, Ernst (1882/1884-1940), 192
Weiss, Nathan (1851-1883), 190, 192
Wells, H.G., 135
Weltsch, Felix (1884-1964), 293, 326
Werfel, Franz (1890-1945), 149, 158, 180, 292, 294, 409, 411-412
Werner, Alfred (1911-), 156, 158, 173
Werner, Zacharias, 70
Wertheimer, Max (1880-1943), 323-324
Wertheimer, Samson (1685-1724), 38
Whistler, James, 155
Whitehead, Alfred North, 203
Wickhoff, Franz (1853-1909), 84, 146, 163-164, 236
Wieser, Friedrich von (1851-1926), 79, 92, 94-95, 97-99, 110, 341
Wiesner, Julius von (1838-1916), 82, 348
Wigner, Eugene (1902-), 372
Wilbrandt, Adolf von (1837-1911), 153, 313
Wilczek, contele Hans (1837-1922), 56, 129, 152, 250, 340
Wilde, Oscar, 382
Wildgans, Anton (1881-1932), 417
Wilhelm, Julius, 381
Wilhelm I, împărat german (1871-1888), 49
Wilhelm al II-lea, împărat german (1888-1918) 47, 55, 63, 349, 379
Wind, Edgar, 164
Windelband, Wilhelm, 108
Windischgrätz, Alfred (1787-1862), 288
Winter, Eduard (1896-), 30, 424, 465
Winter, Ernst Karl (1895-1959), 302
Witasek, Stephan (1870-1915), 317
Wittels, Fritz (1880-1950), 136, 249, 266, 272-273, 276, 328, 330, 416
Wittgenstein, Karl (1847-1913), 229, 234, 453
Wittgenstein, Ludwig (1889-1951), 15, 17, 20, 35, 37, 65, 85, 88, 104, 111, 151, 193, 203-204, 210, 212, 214-215, 217, 220, 229-235, 236, 245, 260, 268, 319, 335, 404, 416, 419
Wittgenstein, Paul (1887-1961), 229
Wittlin, Józef (1895-), 65
Wolf, Hugo (1860-1903), 130-131, 145-148, 168, 191, 219
Wolf, Karl (1862-1941), 78
Wolff, Christian, 297
Wölfflin, Heinrich, 164

Wolfram, Ludwig Hermann, 207
Worringer, Wilhelm, 164, 166
Wunberg, Gotthart, 199
Wundt, Wilhelm, 236, 303

Z

Zalay, Béla, 394
Zamenhof, Ludwik Lazar, 341
Zays, contele, 371
Zdarsky, Matthias (1856-1940), 143
Zeller, Eduard, 311
Zeller, Karl (1842-1898), 142
Zemlinsky, Alexander von (1872-1942), 150
Zilsel, Edgar (1891-1944), 192, 203
Zimmermann, Johann August (1793-1869), 297, 308
Zimmermann, Robert (1824-1898), 93, 163-164, 291, 297, 299, 306, 308-309, 312, 346
Zola, Émile, 255, 382
Zoroastru, 214
Zuckerkandl, Emil (1849-1910), 83
Zweig, Arnold, 476
Zweig, Stefan (1881-1942), 39, 42-43, 63, 130, 134, 180, 192, 377, 420

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ
VERIFICAT 2007

În colecția **A TREIA EUROPĂ**

au apărut:

Adriana Babeți, Cornel Ungureanu (coord.) – *Europa Centrală. Nevroze, dileme, utopii*
Jacques Le Ridier – *Mitteleuropa*
Carl E. Schorske – *Viena, sfârșit de secol*
Michael Pollak – *Viena 1900. O identitate rănită*
Andrei Corbea – *Paul Celan și „meridianul" său*
Adriana Babeți, Cornel Ungureanu (coord.) – *Europa Centrală. Memorie, paradis, apocalipsă*
Vladimir Tismăneanu, Mircea Mihăieș – *Vecinii lui Franz Kafka*
* * * – *Caiete: Sacher-Masoch*
Revista A Treia Europă, nr. 1, 2
Michael Heim – *Un Babel fericit*
Tony Judt – *Europa iluziilor*
William M. Johnston – *Spiritul Vienei. O istorie intelectuală și socială, 1848-1938*

în pregătire:

Victor Neumann – *Ideologie și fantasmagorie. Perspective comparative asupra istoriei gîndirii politice în Europa Est-Centrală*
* * * – *Dicționarul romanului central-european din secolul XX*
* * * – *Seminar: Vladimir Tismăneanu*
* * * – *Caiete: Otto Weininger*
Gabriela Colțescu, Cornel Ungureanu (coord.) – *Rasă și clasă. Europa Centrală și extremele politice*
Valeriu Leu, Nicolae Bocșan (coord.) – *Cronologia Europei Centrale (1848-1989)*